



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

퇴계의 이발설(理發說) 재검토

—현대의 해석과 관련하여—

2020년 8월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학전공

손 양

국문초록

1. 이 연구는 퇴계가 이기호발(理氣互發) 그 중에서도 사단이발(四端理發)을 주장한 의도를 보다 합리적으로 이해하려는 시도이다. 우선 이(理)가 발(發)한다고 할 때 ‘발’의 의미가 무엇인가를 분석하고자 한다. 주희는 중화신설에서 미발이발(未發已發)을 ‘성(性)의 발현(發見)’과 ‘심(心)의 발동(發動)’ 두 가지의 의미로 규정한다. 그 후 주희는 심통성정설(心統性情說)에서 성정(性情)의 ‘발’에 대한 ‘심’의 주재성을 강조한다. 주희가 말한 ‘(철리발현유행)天理發見流行’, ‘도리발현(道理發見)’ 등은 사단(四端)이나 도심(道心) 등 지각 개념과 관련되어 있다.

2. 이발(理發)에 대한 퇴계의 생각은 「천명도(天命圖)」에서 유래하는데, 고봉과의 논변과정을 거치면서 심화되어 간다. 고봉은 퇴계의 이발설(理發說)이 ‘이’와 ‘기(氣)’를 분리시키고 퇴계의 이발설(理發說)에서 ‘이’가 ‘유정의(有情意)’ ‘유조작(有造作)’이라고 지적했다. 율곡은 고봉을 이어 ‘발’을 ‘발동’으로 해석하여 퇴계의 이발기승(理發氣乘)을 부정하고 기발이승일도(氣發理乘一途)만을 인정한다. 퇴계 이발설에 대한 토론은 결국 퇴계학과 율곡학과라는 조선 성리학의 두 축을 형성하는 토대가 된다.

3. 20세기에 다카하시 도오루(高橋亨)는 퇴계와 율곡의 학문적 특징을 주리(主理)-주기(主氣)로 나누고 이 도식으로 조선 유학사를 서술했다. 그리고 ‘이발’을 ‘이’의 발동으로 해석한다. 한국 퇴계학 초기연구자 박종홍은 ‘이’가 발동한다고 조건부 인정한다. 배종호, 윤사순은 더욱 이동설(理動說) 방향으로 기울어졌다.

중국의 장립문(張立文)은 퇴계의 ‘이’는 발동할 수 있는 것으로, 주희가 말할 ‘이’와 같다고 주장한다. 대만의李明輝(李明輝)와 임월혜(林月

惠)는 퇴계의 ‘이’는 활동성은 있지만 주희의 ‘이’와는 다르다고 한다. 진래(陳來)에 따르면, 주희와 퇴계의 ‘이’는 모두 활동성이 없다. 그러면서도 진래는 퇴계의 ‘이’가 능동적이라고 하는데, 필자는 진래의 해석이 비교적 퇴계의 본의에 부합한다고 보지만, ‘능동적’이라고 해석하는 것에는 동의하기 어렵다.

4. 퇴계는 ‘이’가 결코 스스로 움직인다거나 ‘기’와 같이 실체가 있는 것이라고 말하지 않았다. 퇴계가 이발을 논하기 시작한 「천명도」, 「천명도설(天命圖說)」, 「천명도설후서(天命圖說後敍)」에서도 이발은 항상 심성정(心性情)과 관련되어 있다. 마음은 성(性)과 정(情)의 통합체로, 몸의 주인으로 주재할 때에는 마음의 또 한 요소인 의(意)가 작용한다. 마음이 발동할 때 의(意)는 천리(天理)를 따라갈지 인욕(人慾)을 따라갈지를 좌우한다. 의(意)를 통해 인간의 자유의지는 이미 보장되어 있는 것이다. 퇴계는 천리를 따라가는 정[사단]은 ‘이발’이라고 하고, 인욕을 따라가는 정[칠정]은 ‘기발’이라고 한다. 그리고 인간의 본성은 천리/천명을 실현하는 것에 있다고 생각했다. 퇴계는 사단이 중절(中節)한 칠정으로부터 나올 수 있는 것이 아니라고 한다. 퇴계는 ‘사단과 칠정은 질적으로 다르다’는 점을 강조한다.

‘발’과 ‘이’, ‘기’, ‘성’, ‘정’을 연결한 퇴계의 언급들을 살펴보면 사실은 모두 ‘마음의 활동’을 전제한 것이다. 따라서 퇴계에게 활동성과 능동성을 가지고 있는 주체는 심/나/인간이다. ‘이’는 활동성도 없고 능동성도 없다.

퇴계의 이발설은 이기론(理氣論)의 측면에서 심성론(心性論)을 설명하는 것으로 독창적인 이기심성론(理氣心性論)을 수립하는 핵심이다. ‘이’의 함양을 강조하는 퇴계의 이발설은 경(敬)을 중심으로 하는 수양론(修養論)으로 귀결된다. 이러한 특징이 있는 퇴계의 이기심성론은 주자학의 핵심과 본질을 간직하면서도 주자학을 발전시킨 이론이라고 볼 수

있겠다.

주요어: 이발, 기발, 사단, 칠정, 심, 이동, 능동성

목 차

I. 서론	1
II. ‘발’의 용례와 의미: 주희와 퇴계	9
1. 주희와 문인들의 ‘발’의 사용	9
1.1 已發・未發・發出・發動・發見・發用・發於・發爲	13
1.2 주희의 ‘이발’과 ‘기발’의 함의	25
1.3 ‘四端是理之發, 七情是氣之發’에 대한 분석	36
2. 퇴계와 문인들의 ‘발’의 사용	38
III. 퇴계 이발설의 기원——「천명도」	42
1. 「천명도」의 철학적 배경과 유래	42
2. ‘발어리(發於理)’에 대한 문제 제기	50
IV. 퇴계 이발설의 형성——‘사칠논변’	57
1. 고봉의 비판	57
2. 이발에 대한 고봉의 이해와 퇴계의 반론	67
3. 이발에 대한 율곡의 이해	74
V. 현대의 퇴계 해석	85
1. 한일 학자의 퇴계 해석	85
1.1 다카하시 도오루 (高橋亨, 1878-1967)	85
1.2 박중홍 (朴鍾鴻, 1903-1976)	92

1.3 배종호 (裴宗鎬, 1919-1990)	99
1.4 윤사순 (尹絲淳, 1936-)	105
2. 중국 대륙과 대만의 퇴계 해석	111
2.1 장립문 (張立文, 1935-)	111
2.2 진래 (陳來, 1952-)	121
2.3 이명휘 (李明輝, 1953-) · 임월혜 (林月惠, 1961-)	131
 VI 결론	 139
 참고문헌	 144
Abstract	149

I. 서론

조선의 저명한 유학자 이황(李滉, 자는 경호(景浩), 호는 퇴계(退溪), 1501-1570)은 조선 전기 즉 중국 명대 후기의 유학 대가이다. 퇴계의 이론에서 가장 뚜렷하고 영향이 가장 큰 학설은 이기호발설(理氣互發說, 글쓰기의 편의를 위해 본문에서는 이발설(理發說)로 약칭한다)이다. 1553년 퇴계는 정지운(鄭之雲, 자는 정이(靜而), 호는 추만(秋巒), 1509-1561)과 함께 「천명도(天命圖)」를 교정하며, 사단칠정(四端七情)·이기(理氣)·천명(天命)과 인간(人)과의 철학 관계에 대하여 깊은 사색을 시작하였다. 1558년 기대승(奇大升, 자는 명언(明彦), 호는 고봉(高峰), 1527-1572)은 정지운과 「천명도」를 논의하며, 그 중 사단칠정을 각각 이(理)와 기(氣)에 분속 하는 학설에 대하여 비판을 가하였다. 퇴계는 이 일을 알고 난 후에, 1559년 정월 기대승에게 편지를 보냈고, 기대승 역시 같은 해에 회신하면서, 퇴계와 고봉 사이에 조선 유학사상 유명한 사단칠정 논변(줄여서 사칠논변(四七論辯), 혹은 퇴고논변(退高論辯)이라고도 부른다.)이 펼쳐졌다. 사칠논변은 8년이 넘게 계속되었으며, 고봉의 질의에 퇴계는 “사단은 ‘이’가 발한 것이고, 칠정은 ‘기’가 발한 것이다.(四端理之發, 七情氣之發)”라는 논술을 수정하였고, 최종적으로 “사단은 ‘이’가 발함에 ‘기’가 그것을 따른 것이고, 칠정은 ‘기’가 발함에 ‘이’가 그것을 타는 것(四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之)”이라는 명제를 제기하여, 독특한 특색을 가진 이기심성론(理氣心性論)을 완성했는데, 이것이 바로 퇴계 이발설의 탄생이고 형성 과정이다.

퇴계와 고봉의 논변 중에서 고봉은 사칠분속(四七分屬)에 찬성하지 않았고, 퇴계가 말한 ‘이발(理發)’을 ‘이동(理動)’으로 해석하였다. 퇴계가 서거한 이후 동시대의 후배 학자 이이(李珥, 자는 숙헌(叔獻), 호는 율곡(栗谷), 1537-1584)와 성혼(成渾, 자는 호원(浩原), 호는 우계(牛溪), 1535-1598)은 두 번째 사단칠정 논변(우율논변(牛栗論辯)이라고도 부른다.)을 시작하였다. 율곡은 퇴계의 논점에 동의하지 않으며, 사단은 칠정

에 포함되어 있고 칠정의 ‘선일변(善一邊)’이라는 생각을 견지하였고, 또한 ‘이발’의 ‘발(發)’자를 현실 방면의 ‘발동(發動)’이라고 이해하였다. ‘이’는 무정의(无情意)·무조작(无造作)이라는 주자학(朱子學)의 정의에 근거하여 율곡은 형이상학적 ‘이’는 발동할 수 없는 것이라고 언급하며, 기발이승일도(氣發理乘一途)만을 인정하였다. 이로써 ‘이기호발설’에 대한 지지를 특징으로 하는 퇴계학과와 ‘기발이승일도설(氣發理乘一途說)’에 대한 지지를 대표하는 율곡학과는 한국 유학 역사상 영향이 심원한 학술적인 대립을 형성하였다.

근현대에 들어와 일본 학자 다카하시 도오루(高橋亨) 역시 이발을 ‘이의 발동’이라고 해석하였다. 다카하시 도오루의 이론적인 폐단을 극복하기 위하여 한국 학자 박종홍(朴鍾鴻)은 퇴계의 ‘이’를 양면적인 것으로 귀결시켜, 한편으로는 ‘소이연(所以然)’의 자연적인 ‘이’로서 공간을 차지하지 않으므로 발동할 수 없다고 하였고, 다른 한편으로는 ‘소당연(所當然)’의 인간적인 ‘이’로서 이때의 이발은 ‘이’가 발동한 것을 의미한다고 하였다. 또한 박종홍은 ‘이’의 이 두 성격이 서로 모순되며 일치될 수 없다고 지적하였다. 배종호(裴宗鎬)는 박종홍의 생각을 따랐다. 그는 주희(朱熹, 자는 원회(元晦), 중회(仲晦), 호는 회암(晦庵), 회옹(晦翁), 1130-1200)의 ‘이’는 양면성이 있으며 퇴계와 율곡은 각각 그중의 한 측면을 계승하였는데, 즉 퇴계는 인간의 ‘당위(當爲)’의 ‘이’로 자연의 ‘존재(存在)’의 ‘이’를 유도한 것이므로 퇴계의 ‘이발’은 ‘발동’의 성질을 가지고 있으며, 또한 율곡은 자연의 ‘존재’의 ‘이’로 인간의 ‘당위’의 ‘이’를 유도하였기에 ‘이’가 발하는 것을 받아들일 수 없었다고 생각하였다. 윤사순(尹絲淳)은 간략하게 퇴계의 ‘이’를 정신적인 실체로 해석하며 ‘이발’은 바로 ‘이동’이라고 생각하였다. 중국의 저명한 주자학 연구자이자 1세대 퇴계연구자 장립문(張立文)은 퇴계의 ‘이’는 주자학의 이본론(理本論)의 특징에 부합되며 ‘이발’이란 ‘이의 발동’이라고 생각하였다. 진래(陳來)는 퇴계와 율곡은 모두 ‘이’를 ‘소이연(所以然)’으로 간주하였으며, 단지 그들은 ‘발’자에 대한 이해와 인식이 다를 뿐이라고 생각하였다. 또한 퇴계가 ‘발’이라고 말한 것은 대부분 ‘발어(發於)’를 가리키며, 주로 사단의

근원을 강조하기 위한 것이고, 율곡의 입각점은 이발(已發) 이후의 현실 영역에 있다고 생각하였다. 진래는 퇴계의 ‘이’가 ‘활동성(活動性)’을 가지고 있다는 것을 인정하지 않지만, 그러나 그는 퇴계와 율곡이 모두 ‘능동성(能動性)’을 묵인하여, 퇴계는 능동성을 ‘이’에 맡기고 있으며 율곡은 능동성을 ‘기’에 맡기고 있다고 생각하였다. 대만학자 이명휘(李明輝)와 임월혜(林月惠)는 퇴계의 이발설을 ‘이동’의 직접적인 증거로 보았으며, 퇴계의 ‘이’에 대한 이해는 이미 주자의 ‘이’에 대한 정의를 뛰어넘었고, 퇴계의 학문은 주자학의 틀을 크게 벗어났다고 생각하였다.

퇴계는 ‘이발’을 제기하고, 고봉과 율곡은 자신의 이해에 따라 그것을 ‘이동’과 동일시하며, 쌍방이 각각 자신의 견해를 양보하지 않았다. 근현대 이래로 한중일 초기의 대표연구자 특히 일부 한중 퇴계 학자는 퇴계 학설의 탈식민화-현대화-국제화라는 역사 발전 과정의 영향을 받았으며, 한국 유학의 지역성과 특수성을 강조하기 위하여 퇴계 본인의 정의를 소홀히 하였고, 자신의 이해에 따라 ‘이발’을 해석하고, 의식적이든 무의식이든 퇴계의 ‘이동’의 특징을 부각시켰다. 이러한 초기 연구자들이 가지고 있던 학술적인 영향력은 그 국가나 지역 나아가 국제 퇴계학의 연구 기조를 설정하기에 충분하였다. 퇴계학 연구자들이 이동설을 따르는 경향이 갈수록 깊어지고 있는 매우 애석한 국면에서, 오늘날의 연구자들이 이러한 국면을 타개하고 바로 잡는 것이 시급하다.

대부분의 초기 연구자들이 ‘이발’과 ‘이동’의 함의를 혼동한 것을 감안하여, 본문은 ‘발’자로부터 시작하고 ‘이발’을 착안점으로 삼아, 주희의 ‘발’자 사용 특징과 주희의 ‘이발’에 관한 논술을 결합하여 퇴계 ‘이발’의 의미를 분석하고자 한다. 동시에 본문은 고봉과 율곡의 ‘이발’에 대한 논박 및 한중일 초기 퇴계 학자들의 ‘이동’관점을 되돌아보며, 퇴계의 ‘이발설’이 한 걸음 한 걸음 ‘이동설’로 향하게 된 원인을 살펴보고자 한다.

‘발’의 본의는 ‘발사(發射)’이며, 고대 한어의 상용(常用) 동사이다. 주희 시대에 ‘발’은 이미 보다 다양하고 세밀한 의미로 분화되었다. 주희의 ‘발’자에 대한 사용은 항상 손 가는 대로 쓴 것으로, 원시적인 생동감을 가지고 있을 뿐만 아니라 신선한 은유의 의미도 있다. 주희는 ‘천리유행

불정(天理流行不停)’을 논하며 ‘이(理)의 발현’이나 ‘이(理)의 발용’ 등의 용어를 많이 사용하였다. 주희에게 있어서, ‘천리유행불정’은 결코 천리 본체의 유동과 운동을 가리키는 것이 아니며, 천리는 ‘만물(萬物) 만사(萬事) 대소(大小) 정조(精粗)’의 현상세계에서 특히 인간에게 있어서 ‘나의 마음(吾心)’에서의 ‘실현’을 가리킨다. ‘심(心)’은 천리가 널리 퍼지게 되는 관건이며, ‘이’에 대한 ‘심’의 깨달음과 실행이 없다면, 천리는 필연적으로 막히며 널리 퍼질 수 없게 된다. 주희의 ‘이발’은 ‘심’과 관련되기 때문에, 순조롭게 발출된 ‘이’는 자연스럽게 사단이나 도심(道心)과 서로 결부된다. 사단과 도심에 대한 주희의 규정은 겹치는 부분과 애매한 부분이 있기에, 조선 성리학으로 하여금 해석 측면에서 다른 시각을 갖도록 하였다. 즉, 퇴계는 주로 사단칠정의 방면으로 이발과 기발을 설명하였으며, 율곡은 도심과 인심(人心)의 방면으로 그것을 설명하였다.

퇴계는 언어에 있어서 주희의 ‘발’ 용법을 파악하고 있었을 뿐만 아니라 철학적으로도 역시 주희의 ‘이(理)의 발현과 유행(理之發見流行)’ 사상 정수를 계승하고 발전시켰다. 퇴계 이발설의 중점은 ‘심’에 대한 작용과 규정 및 ‘이’에 대한 ‘심’의 존속과 견지를 강조하는 데 있다. 다시 말하자면, 퇴계의 이발설은 주희 ‘理之發見流行’의 관점과 같이 단순하게 이기론의 각도로 이해해서는 안 되며, 퇴계의 심성론과 수양론 방면의 심층적인 의도를 결합하여 고찰해야 한다. 바로 「성학십도(聖學十圖)」에서 ‘이발’이라는 단어가 「태극도(太極圖)」에 보이지 않고 단지 「심통성정도(心統性情圖)」에만 보이는 것처럼, 퇴계가 이발과 기발을 논의할 때, 그 사고의 범위는 심성정(心性情)과 서로 분리될 수 없는 것이다.

유가의 ‘이’가 도가에서 논하는 자연의 순수한 ‘이’와 다른 까닭은 유행(流行)하게 하는 관건이 인간의 마음에 있기 때문이며, 이것이 심성론에서의 ‘이’이고 바로 성리(性理)이다. 유가의 ‘이’가 두드러지게 드러난 것이 인간의 윤리이므로, 자연히 주체가 되는 ‘사람’과 떨어질 수 없는 것이다. 퇴계의 모든 논리는 모두 ‘인간’에게서 실현된다. 만물이 생성되고 변화하는 중에, 인간은 허령불매(虛靈不昧)한 마음을 가지고 있기에,

따라서 기타 존재와 다르게 가장 우수한 지위를 가지고 있다. 심구중리(心具衆理)·심합이기(心合理氣)·심통성정(心統性情)의 이론 구조에서 주체인 ‘마음’/‘나’는 전제이고, 마음의 통섭 하에 성정의 발출은 필연적으로 주체인 ‘나’를 거친 조정인 것이다. 아직 미발(未發) 전의 근원으로부터 본다면, 마음의 활동에는 두 종류의 원인이 있는데, 하나는 ‘이’에서 온 규정이고 하나는 ‘기’에서 온 영향이다. 이발(已發) 후의 표현으로부터 본다면, 마음은 ‘이’를 위주로 하며, ‘이’의 주재와 규정을 따르며, 공평무사한 도덕 욕구[사단]을 표현하니 바로 ‘이발’이다. 마음이 ‘기’를 위주로 하며, ‘기’의 수요에 복종하며 개인의 사사로운 자연 욕구[칠정]를 표현하니 바로 ‘기발’이다. ‘이발’과 ‘기발’은 실제 모두 ‘마음’의 활동이다. ‘마음’은 ‘뜻, 의지(意)’를 통하여 천리에 복종할지 아니면 인욕에 복종할지를 결정할 수 있다. 퇴계에게 있어서, 발동(發動)할 수 있거나 활동(活動)할 수 있는 주체는 ‘마음’이며, 능동성을 가진 주체 역시 ‘마음’이며 결코 ‘이’가 아니다. 즉, 퇴계가 말한 ‘이발’은 ‘이동’으로 해석되어서는 안 될 뿐만 아니라 퇴계의 ‘이’ 역시 능동성을 가지고 있지 않다.

사단은 퇴계 이발설의 가장 중요한 핵심이다. 퇴계는 사단의 ‘인의예지(仁義禮智)’는 천부[천명]의 본성이므로 절대로 칠정의 절제로 생겨날 수 없고, 칠정과 독립된 것으로 인식하였다. 사단은 마음속의 ‘이’ 혹은 선(善)이 나에게 존재한다는 증명이며, 사람들은 모두 사단을 발출할 수 있는 능력이 있다. 그러므로 퇴계는 상지(上智)든 하우(下愚)든 모두 거경(居敬) 등의 수양법을 통하여 사단을 확충하여, 본능의 반사와 같이 생각하지 않는 순간에 자연스럽게 드러날 수 있도록 해야 한다고 주장하였다.

만약 고봉과 율곡 등 학자들이 말한 바에 따라, ‘이발’을 ‘이’의 현실적인 ‘발동’으로 이해한다면 퇴계 철학이 원래 가지고 있던 의미를 잃어버리게 된다. 본 연구의 최대 목적은 바로 퇴계 이발설의 진실한 면모를 힘써 복원시키고, 율곡식의 이해를 부정하며, 퇴계 이발설의 합리성을 변호하는 것이다.

서론에서는 퇴계의 학문 특징을 간단하게 소개하며, 기존연구 중에 존재하는 문제와 본 연구의 목적 및 방법을 언급하였다.

제2장에서는 주희와 퇴계의 저작 중에서의 ‘발’자의 사용법을 분석하고자 한다. 주희의 ‘발’자에 대한 사용은 고대 중국어 ‘발’자의 거의 모든 상용의미를 망라하고 있는데, 예를 들면 발사(發射)·발출(發出)·발동(發動)·발현(發見, ‘견(見)’은 ‘현(現)’과 통한다. ‘발현(發見)’은 나타나거나 드러난다는 의미이다. 현대 중국어에 ‘발현(發見)’이라는 단어는 전해지지 않았으나 그 의미는 이미 ‘발현(發現)’으로 대체되었다. 그러나 ‘발현(發現)’이 더 많이 ‘이전 사람이 보지 못한 사물 혹은 규율을 보거나 찾다’라는 의미를 표시하고 있다. 철학에서의 ‘나타나다(呈現)’의 의미와 서로 구분하기 위하여 본문은 ‘발현(發見)’을 계속 사용하고자 한다.) 등이 있다. ‘발현’과 ‘발동’ 두 단어가 병존하는 상황에서, 필자는 그것들의 사용 범례를 통해 주희가 어떤 상황에서 ‘발현’을 사용하였고, 어떤 상황에서 ‘발동’을 사용하였는가를 관찰하고 이로써 주희가 말한 ‘이발’이 어떤 특징을 가지고 있는가를 고찰하고자 한다.

제3장은 「천명도(天命圖)」와 「천명도설(天命圖說)」 그리고 「천명도설후서(天命圖說後敘)」를 참고하여 퇴계 이발설의 발단을 고찰하고, 퇴계가 정지운의 ‘四端發於理, 七情發於氣’에 대하여 왜 수정을 가하려고 했는가를 분석하며, ‘四端理之發, 七情氣之發’의 제기 과정과 이유를 논술하고자 한다.

제4장에서는 퇴계와 고봉의 사칠논변의 과정을 약술하고, 이들의 다른 견해를 논술하며, 또한 고봉 이론의 연장선상에서 율곡이 이발설에 대하여 제기한 반대의견을 소개하고, 율곡의 ‘발’자에 대한 이해를 분석하고자 한다.

제5장에서는 시간축과 지역축을 결합하여 근현대 한중일 3국의 대표적 퇴계 연구자, 즉 주로 각지의 초기 연구자들의 퇴계 이발설에 대한 견해를 소개하고, 그들이 퇴계 이발설에 대하여 왜 이런 시각을 가지고 있었는가를 분석하며, 만일 필요하다면 그들의 주희 학설에 대한 시각도 되돌아보고자 한다.

제6장에서는 퇴계의 가장 근본적인 의도로 돌아갈 것을 주장하며, 퇴계 이발의 활동성을 부정하고, 이발(已發) 범위에서의 ‘이발(理發)’과 ‘기발’을 ‘마음의 활동’으로 귀결시켰으며, 활동할 수 있거나 능동성을 가진 주체는 ‘이’가 아니고 ‘기’도 아니며 ‘심’이라고 주장하였다. 또한 퇴계 학설과 주희 학설의 관계에서 퇴계학이 주자학을 위배한 것은 아니지만, 퇴계학 역시 단순히 이전의 낡은 틀에 매몰되지 않았으며 주자학을 창조적으로 발전시켰다고 주장하였다.

본문의 자료 범위와 연구 방법은 아래와 같다.

1) ‘발’자의 의미에 대한 고찰은 주로 『설문해자(說文解字)』·『사원(辭源)』·『고한어상용자사전(古漢語常用字字典)』·『현대한어사전(現代漢語詞典)』 등 공구서와 『자원담취(字源談趣)』를 참고하였다.

2) 주희의 ‘발’자에 대한 사용 범례는 주로 『주자전서(朱子全書)』 중의 『회암선생주문공문집(晦庵先生朱文公文集)』과 중화서국(中華書局) 『주자어류(朱子語類)』의 원문을 참고대상으로 삼았다.

3) 퇴계의 ‘발’자에 대한 사용 범례는 주로 『한국문집총간(韓國文集叢刊)』 중의 『퇴계집(退溪集)』을 고찰 대상으로 삼았다.

4) 고봉의 ‘발’자에 대한 사용 범례는 『양선생사단칠정왕복서(兩先生四端七情往復書)』를 고찰 대상으로 삼았다.

5) 율곡의 ‘발’자에 대한 사용 범례는 주로 『한국문집총간』 중의 『율곡전서(栗谷全書)』를 고찰 대상으로 삼았다.

6) 근현대 학자의 이발설에 대한 관점은 주로 한중일 초기 학자의 퇴계 논문과 퇴계 전문저서 혹은 한국유학 전문저서를 예로 삼았으며, 그들의 퇴계학 더 나아가서는 모든 한국 성리학에 대한 인식을 고찰하고, 이러한 학자들의 퇴계 이발설 문제에 대한 시각과 이해 방식을 탐구하고 분석하였다.

7) 본문은 퇴계 이발설을 주제로 삼았으므로, 연구하는 과정에서 불가피하게 이동설의 견해와 충돌하게 될 것이다. 이동설의 발생과 널리 퍼지게 된 원인을 밝힐 때, 본문은 한중일 초기(주로 제1세대와 제2세

대) 퇴계 연구자들의 대표적인 견해를 집중적으로 분석하였다. 다만, 본문에서 신진 연구자의 ‘이발’ 및 ‘이동’과 관련된 많은 학술성과에 대해서는 충분히 언급하지 못했으므로 이후에 연구하고자 한다.

Ⅱ. ‘발’의 용례와 의미: 주희와 퇴계

본 연구는 우선 주희와 퇴계 문장에서 ‘발’자를 찾아 열거하고, 이들의 ‘발’자 의미 규정과 사용을 분석하고, 퇴계의 ‘발’과 주희의 ‘발’이 의미상의 차이점이 있는가를 살펴보고자 한다.

1. 주희와 문인들의 ‘발’의 사용

‘발’은 중국어의 상용자이며, 『설문해자』에 따르면, “發, 射發也. 從弓發聲. 方伐切.”¹⁾ 진정(陳政)의 『자원담취』의 견해에 근거하면, ‘발’은 최초에 회의자(會意字)로 갑골문에 보이며, 본래의 의미는 방출하다·내쏘다라는 뜻이다.²⁾ 최초의 글자 형태는 그림(A)와 같으며, 그중에서 상부의 두 ‘지(止)’(즉, 발의 형상)는 그림(A1)처럼 두 발이 앞을 향해 병렬된 것을 표시하며, 이것은 갑골문과 금문에서 물체가 위로 향하거나 앞으로 향하여 신속하게 운동하는 것을 표시하는 기호이다. 그림(A)는 한 ‘손[手]’으로 ‘수리검[鏢竿]’ 같은 무기를 앞으로 신속하게 던지는 것처럼 ‘방출하다’·‘던지다’의 의미를 표시한다. 그림(B)는 상나라 말기 주나라 초기의 금문으로 꽤 다르게 변화되었다. 앞으로 향한 두 발은 그림(B1)의 모양으로 상당히 다르며, 아래의 ‘손’과 ‘수리검’은 이미 그림

1) [漢]許慎 著, [清]段玉裁 註, 金하연·오채금 역음, 『說文解字聲符詞典』, 일월산방, 2010년, 1372쪽.

2) <https://www.zdic.net/ts/han/2020/04/935.html>

漢典은 이학근(李學勤) 『자원(字源)』과 좌민안(左民安) 『세설한자(細說漢字)』의 ‘발’자 기원에 관한 다른 견해를 소개하였다. 이학근은 갑골문의 ‘발’자는 형성자이고, 형태가 “궁의 현이 발사된 이후 끊임없이 떨어지는 것과” 유사하며 본래 의미는 당연히 ‘발사하다’라고 생각하였다. 좌민안은 갑골문의 ‘발’은 회의자이며, 형태가 “뭉둥이를 들고 앞으로 나아가는 것과” 유사하며 본래 의미는 당연히 ‘출발하다’라고 생각하였다. 진정(陳政)의 ‘방출하다·내쏘다’는 위의 두 관점을 종합할 수 있다. ‘방출’하는 것이 도구라면 즉 ‘발사하다’로 이해할 수 있으며, ‘방출’하는 것이 사람이라면 즉 ‘출발하다’로 이해할 수 있다.

(B2)의 ‘궁(弓)’과 그림(B3)의 ‘시(矢)’로 변화였다. 즉, ‘발’이 ‘방출하다’의 의미를 표시하는 것은 변하지 않았으며, 단지 갑골문에서 ‘발’의 대상이 되는 무기는 원시적인 곤봉과 수리검인데, 금문에서는 ‘발’의 대상이 되는 무기가 ‘궁(弓)’과 ‘시(矢)’로 변화되었을 뿐이다. ‘발’자가 그림(C)로 발전한 진나라 소전(小篆) 시기에 글자의 머리는 여전히 두 발이 앞으로 향해 운동하는 기호였지만, 그림(B3)의 ‘시(矢)’는 이미 그림(C1)의 ‘수(殳)’로 변화되었고, ‘수(殳)’ 역시 전문적으로 타격하는 데 사용하는 무기이다. 이후의 ‘발’자는 소전 형태를 기초로 하며, 더 나아가 그림(D)의 예서(隸書)와 그림(E)의 해서(楷書)로 발전되었다. 진당(晉唐)시기 초서(草書)가 유행하자, 많은 서예가는 ‘발’을 그림(F)의 초서로 썼다. 현재 사용하는 ‘발’자(그림 G)는 바로 초서를 해화(楷化)한 간체자이다.³⁾



(그림 출처 : 『자원담취(字源談趣)』)

위로부터 생산력의 발전과 생산 도구의 진화에 따라, ‘발’자의 글자 형태가 끊임없이 변화되었음을 알 수 있다. 한대(漢代) 『설문해자』 시기, ‘발’자의 조자법(造字法)에도 변화가 생겼으며, 회의자(會意字)가 형

3) 陳政, 『字源談趣』, 新世界出版社, 2006. 8쪽. 및 『천자문자전(千字文字典)』, 景仁文化社, 1990, 102쪽을 참고하시오.

성자(形聲字)로 잘못 변화되었다. 설령 글자 형태와 조자법이 모두 변천된 바가 있다 하더라도, ‘발’자의 기본 의미는 도리어 유지되며 변하지 않아 여전히 물체가 위나 앞으로 운동하는 것 즉 발사의 의미를 표시하였다. 『고한어상용자자선(古漢語常用字字典)』(이하 『자전(字典)』으로 약칭)은 진한시기의 경전 문헌 자료를 참고하여 고대 한어에서 ‘발’자의 상용 의미 항목을 6개로 나누었다. 즉, ‘발사하다’의 의미 이외에 출발하다·흥기하다·표현하다·열다·발표하다 등의 의미도 있다. 그중에서 ‘흥기하다’는 ‘발작하다’로 의미가 확장되었고, ‘열다’는 ‘꽃이 피다’로 확장되었다. 주희 문장에서의 ‘발’자는 이상의 의미를 모두 지니고 있다. 이외에, ‘개시하다’·‘씩이 트다’·‘개봉하다’·‘발명하다’·‘밝히다’·‘발휘하다’·‘발양하다’등의 의미 역시 주희 문장에서 흔히 볼 수 있다.

본문은 『자전(字典)』에 열거된 의미를 참고하며 『사원(辭源)』과 서로 대조하고, 『회암선생주문공문집(晦庵先生朱文公文集)』(이하 『주희집』으로 약칭)과 『주자어류(朱子語類)』 중의 주희와 그 동문 학자가 사용한 예문을 결합하여, 문어의 맥락과 백화의 맥락을 종합적으로 고려하여 주희 ‘발’자의 용법에 대하여 살펴보고, 특히 그중에서 철학적인 개념을 가지고 있는 ‘발’자의 의미를 중점적으로 고찰하고자 한다.

우선, 주희 본인이 ‘발’자에 대하여 해석과 정의를 내리고 있는데, 그 내용은 아래와 같다.

伊川先生曰：“天地儲精得五行之秀者爲人，其本也眞而靜，其未發也五性具焉，曰：仁義禮智信。形旣生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰：喜怒哀樂愛惡欲。情旣熾而益蕩，其性鑿矣。” 熹詳味此數語與樂記之說指意不殊，所謂靜者亦指未感時言爾，當此之時心之所存渾是天理，未有人欲之僞，故曰：天之性。及其感物而動，則是非眞妄自此分矣。然非性則亦無自而發，故曰：性之欲。動字與中庸發字無異，而其是非眞妄特決於有節與無節、中節與不中節之間耳。來教所謂正要此處識得眞妄是也。然須平日有涵養之功則臨事方能識得，若茫然都無主宰，事至然後安排，則已緩而不及於事矣。（『주희집』 42-4(1899쪽) 「答胡廣仲4」）

或問“發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也”。曰：“夫子之道如天，惟顏子盡得之。夫子許多大意思，盡在顏子身上發見。譬如天地生一瑞物，卽此物上盡可以見天地純粹之氣。謂之發，乃‘亦足以發’之‘發’，不必待顏子言，然後謂之發也。”（『주자어류』 94:208）

주희는 이천(伊川)이 말한 ‘外物觸其形而動於中’의 ‘동(動)’자는 『중용(中庸)』 ‘희노애락이 아직 발하지 않은 것을 중이라 하고, 발하여 모두 절도에 맞는 것을 화라고 한다[喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和]’의 ‘발’자와 같은 의미라고 생각하였다. 또한 주돈이(周敦頤)가 말한 ‘성인이 쌓은 것을 발하다[發聖人之蘊]’의 ‘발’자는 ‘발현하다’의 의미이며, 『논어(論語)』 「위정(爲政)」 ‘역시 충분히 발하였다(亦足以發)’의 ‘발’자와 같은 의미라고 생각하였다. 주희는 『논어집주(論語集注)』에서 ‘亦足以發’을 해석하며 “발이란 말한 바의 이치를 발명(發明, 제대로 알아듣고 실천하다)함을 이른다[發，謂發明所言之理]”⁴⁾고 하였다. 언어학의 관점에 따르면, 하나의 단어로 다른 하나의 단어를 해석하는 기본 규칙은 익숙한 단어로 익숙하지 않은 단어를 해석하거나 구체적이면서 형상적인 단어로 추상적인 단어를 해석하는 것이다. 위 문장의 두 해석은 모두 『중용(中庸)』과 『논어(論語)』의 ‘옛 단어’를 사용하여 당시의 용법을 해석한 것이며, ‘동’자의 의미와 ‘발현하다’의 의미는 학술계에 익숙하지 않은 ‘새로운 의미’인 듯한데, 당시의 학자들은 바로 이 ‘새로운 의미’를 옛 단어 ‘발’에 추가한 것이다. 주자 시기에 ‘발’의 각 의미는 점차 단음절 단어에서 쌍음절 단어로 발전하였고 의미는 세밀하고 구체적으로 변했지만, 일부 함의는 아직 완전히 명확하지는 않았다.

그러면, 주희가 가장 자주 사용한 ‘발’은 어느 종류의 ‘발’인가? 즉, 어떤 ‘발’이 주희의 철학사상을 대표하고 있는가? 필자는 주희 철학에서의 ‘발’자 용례를 아래 몇 가지로 개괄하였다.

4) 『朱子全書』 陸『四書章句集注』，「論語集注・爲政」 77쪽.

1.1 已發・未發・發出・發動・發見・發用・發於・發爲

1.1.1 已發・未發

수많은 ‘발’의 의미 중에서, 주희의 이발미발(已發未發)에 대한 이해가 가장 철학적인 의미와 대표성을 가지고 있다. 『중용』에서의 ‘喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和’라는 말은 성리학의 이발미발설(已發未發說)이며, ‘중화설(中和說)’의 유래로 불리기도 한다. 『중용』 당시에, ‘발’자는 단어의 의미상 사실 비교적 단순하게 이해할 수 있는데, 진래(陳來)는 『중용』의 이발미발이 본래 가리키는 것은 희노애락 등 칠정의 ‘발작(發作)’ 여부라고 생각하였다.⁵⁾ 『자전(字典)』에 따라 본다면, 이 의미 항목은 기본적으로 ‘시작·시동’의 의미에 해당한다. 그러나 정이(程頤)는 이발미발에 대하여 더욱 깊고 세밀하게 이해하여 그것을 심체유행(心體流行)과 연계시켰다. 정이는 “凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，寂然不動是也。有指用言者，感而遂通天下之故是也。”⁶⁾ 라고 말하였다. 이정(二程, 정이(程頤)와 정호(程顥)) 이후, 양시(楊時)·나종언(羅從彦)·이동(李侗)·주희(朱熹) 일맥의 도남학파(道南學派) 역시 『중용』의 윤리학을 아주 존중하였으며, 특히 그중의 이발미발설을 중시하였다. 양시는 ‘체험미발(體驗未發)’을 수양의 중지로 삼았는데, 진래는 “그는 ‘學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見.’ (『구산문집(龜山文集)』 卷四)을 강조하였는데, 이것은 바로 『중용』 미발의 윤리 철학을 구체적인 수양 실천으로 전환한 것이다.”⁷⁾라고 말하였다. 주희는 젊은 시절 이동(李侗)에게 학문을 배울 때, “『중용』을 받고 희노애락 미발의 뜻을 구하려 했지만 얻지 못했는데 선생께서 돌아가셨다[受『中庸』之書，求喜怒哀樂未發之旨，未達而先生沒.]”⁸⁾라고

5) 陳來, 『朱子哲學研究』, 179쪽.

6) 『二程集』臺北, 漢京文化事業有限公司, 1983, 「與呂大臨論中書」, 609쪽.

7) 陳來『朱子哲學研究』, 157쪽. 진래 지음, 이종란 외 옮김, 『주희의 철학』, 예문서원, 2006, 146쪽 참고.

8) 『주자전서』 伍『주희집』 卷七十五, 「中和舊說序」, 3634쪽.

말하였다. 이동이 사망한 이후, 주희는 혼자서 모색하고 미발이발의 관건 부분에 대하여 반복적으로 천착하여 두 차례 중화(中和)에 대한 깨달음을 얻었고, 마침내 독특한 심성정(心性情) 이론체계를 창조하여 주학의 심성론의 틀을 완성하였다.

주희는 미발이발에 있어서 주저하는 바가 있었기 때문에, 그의 이발미발설은 상당히 복잡하다. 『중용』 ‘喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和’에 대한 주희의 이해는 주로 중화구설(中和舊說)과 중화신설(中和新說)을 주요한 표지로 삼았다. 중화구설은 ‘성(性)’을 미발로 삼았으며, ‘심(心)’을 이발(已發)로 삼았다. 이러한 관점은 실질적으로 정이(程頤)가 주장한 ‘凡言心者，都指已發而言’의 견해를 전제로 삼은 것으로, 이왕 마음이 시시각각 이발(已發)하는 것이 아닌 이상 미발(未發)이 성(性)일 수밖에 없으며, 미발이발의 관계는 체용(體用) 관계라는 것이다. ‘성’이 체이고 내심의 본질이지만 그 자체는 드러내어 움직일 수 없고, 단지 마음의 활동을 통해 그 작용을 표현할 수 있을 뿐이다. 진래(陳來)는 주희의 첫 번째 중화의 깨달음(中和之悟) 즉 병술의 깨달음(丙戌之悟)에 대하여 “이것은 『중용』의 저자가 감정이 드러난 전후를 ‘미발’과 ‘이발(已發)’로 정의한 것과는 완전히 다르다. 이번[첫 번째] 중화의 깨달음의 의의는 미발에 대한 규명과 탐색 그리고 이해에 있어서, 주희가 체인 공부를 이론적인 심성학으로 전환하였다는 데에 있다.”⁹⁾ 라고 평가하였다.

병술(丙戌) 이후, 주희는 바로 또다시 ‘심’에는 이발미발이 있으며, ‘이발’은 사려이맹(思慮已萌)을 가리키며, ‘미발’은 사려미맹(思慮未萌)을 가리킨다고 주장하였다. 그는 「이발미발설」 중에서 다음과 같이 논술하였다.

右據此諸說皆以思慮未萌、事物未至時爲喜怒哀樂之未發，當此之時，即是心體流行寂然不動之處，而天命體段具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。然

9) 陳來, 『朱子哲學研究』, 165쪽. 진래 지음, 이종란 외 옮김, 『주희의 철학』, 159쪽 참고.

已是就心體流行處見，故直謂之性則不可.¹⁰⁾

이후 오래지 않아 주희의 이발미발설에 또다시 심성정(心性情) 구조가 나타났는데, 희노애락의 ‘정’의 미발을 ‘성’으로 여기고, 인의예지의 ‘성’의 이발(已發)을 ‘정’으로 여기며, 마음은 이발미발에 모두 통한다고 하였다[心則通貫乎已發未發之間]¹¹⁾. 이것이 바로 중화신설의 요지이다. 그는 「답장경부서(答張敬夫書)」에서 다음과 같이 말하였다.

然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也而必有節焉，是則心之所以寂然感通周流貫徹，而體用未始相離者也。¹²⁾

여기에서 주희는 ‘심지체(心之體)’를 ‘성’으로 규정하고 ‘심지용(心之用)’을 ‘정’으로 규정하며, ‘성지정(性之靜)’과 ‘정지동(情之動)’의 견해를 제기하였다. 그는 기타 논술에서 이러한 관점을 더욱 명확하게 주장하였다. 예를 들면 다음과 같다.

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。¹³⁾

凡此四者，具於人心，乃是性之本體。方其未發，漠然無形象之可見；及其發而爲用，則仁者爲惻隱，義者爲羞惡，禮者爲恭敬，智者爲是非。隨事發現，各有苗脈，不相淆亂，所謂情也。¹⁴⁾

10) 『주자전서』肆『주희집』 67-10 「已發未發說」，3267-3268쪽.

11) 『주희집』 43, 「答林擇之」，1967쪽.

12) 『주희집』 32-18 「答張欽夫」，1419쪽.

13) 『주자전서』陸『四書章句集注』，「公孫醜章句上」，289쪽.

14) 『주희집』 74, 「玉山講義」，3589쪽.

위에서 언급한 것을 총괄하면, 주희 중화신설에서 미발이발은 두 개의 단계를 포괄하는데, 첫째는 마음의 미발이발이고, 둘째는 성정(性情)의 미발이발이다. 그중 마음의 미발은 사려가 아직 발생하지 않은 때의 마음을 가리키며, 마음의 이발은 사려가 이미 발생한 때의 마음을 가리키는 것이다.¹⁵⁾ 마음이 실체가 되면 그 미발이발의 ‘발’은 행위 동사 ‘발생하다[萌發]’ 혹은 ‘발동하다’로 이해할 수 있으며, 이것은 마음의 주동적인 활동이다. 이때의 미발과 이발은 심리 활동과 그 상태를 구별하는 두 단계¹⁶⁾이며, 시간상의 선후 관계라고 할 수 있고 평등한 지위를 가진다. 그러나 성정의 미발이발은 구조에 있어서 완전히 달라 선후 관계가 아니며 체용관계이고, ‘성’은 ‘체’이고 ‘정’은 ‘용’이다. 즉 도덕 원칙과 내심의 본질로서의 ‘성’ 그 자체는 숨어있어 드러나지 않으며, 현상으로서의 ‘정’을 통하여 자신의 작용을 표현해야 하므로 이때의 ‘발’자는 ‘발작(發作)·발동(發動)’ 등과 같은 형상적인 동작을 대체할 수 없으며, ‘드러나다(顯露)’ 혹은 ‘표현하다(表現)’의 의미로 이해해야 한다.¹⁷⁾

중화신설의 단계에서 마음의 미발이발과 성정의 미발이발은 과정이 다를 뿐만 아니라 단계 역시 다르며, 두 종류의 ‘발’은 교차하지도 않는다. 그러나 주희 이론은 이로부터 바로 심통성정설(心統性情說)로 발전되었는데, 심통성정설의 요점은 두 가지이다. 하나는 심겸성정(心兼性情)이고, 다른 하나는 심통성정(心統性情)이다. ‘심겸성정(心兼性情)’은 마음이 체용의 총체이며, 마음의 체는 ‘성’이고 마음의 용은 ‘정’임을 의미하고 있다. ‘심통성정’은 성정의 ‘발’에 대한 마음의 지배적인 작용을 의미한다. 즉, “미발의 본성(性)에 근거할 때 우리의 주관[‘나’, 심]은 회로애락하는 감정에 휩쓸려 생각이 어지럽게 들끓지 않고, 그 감정과 행위를 제어[主宰]하는 확고한 도덕적 주체가 될 수 있다.”는 것이다.¹⁸⁾ 다시

15) 진래, 『朱子哲學研究』, 179쪽.

16) 진래, 『朱子哲學研究』, 179쪽.

17) 손양(孫楊), 「朱熹和李滉對“理發”涵義的理解」, 『중국학연구』, 49집, 2009, 271쪽.

18) 손영식, 『이성과 현실——송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, 울산대학교 출판부, 1999년. 308쪽.

말하면 마음의 수양이 “일정 정도에서 ‘성’이라는 이런 지배적인 작용이 정상적으로 표현되고 발휘될 수 있는가를 결정하고 있다.”¹⁹⁾는 말이다.

19) 진래, 『朱子哲學研究』, 255쪽. 진래 지음, 이종란 외 옮김, 『주희의 철학』, 276쪽 참고.

1.1.2 發出・發動・發見・發用・發於・發爲

이발미발에서의 ‘발’자의 의미에 대한 결론을 도출한 이후에, 본문은 고찰범위를 주자학 문장 곳곳에서 보이는 ‘발’까지 넓히고, 그것들의 사용 특징을 분석하고자 한다.

주희와 그 제자들은 ‘발’을 언급하면서 한 글자로 ‘발’자를 사용한 정황도 있지만, 대개는 ‘출·(出)’자·‘동·(動)’자·‘견·(見)’자·‘용·(用)’자 등 동사와 함께 사용하거나 혹은 보어와 함께 사용하며 ‘발어·(發於)’·‘발위·(發爲)’ 등 쌍음 구조로 조합하였다. 쌍음절 특징은 구어와 가까운 『주자어류』에 명확하게 표현되고 있다. 필자는 ‘발’자가 단음절 어휘에서 쌍음절 어휘가 되는 원인을 아래 두 가지 측면이라고 생각하였다. 첫째, 중국어의 발전 변화의 과정에서 문어가 백화로 전환될 때, 한 글자를 쌍음절화하는 추세가 있었다. 주희가 활동하던 송대는 초기에 문어와 백화 두 가지 언어가 모두 사용되었는데, 『주희집』이나 『주자어류』가 바로 명확한 증거이다. 둘째, 추상적인 도리를 더욱 선명하고 쉽게 이해시키며 생동적이고 형상적으로 설명하기 위하여, 주희는 의도적으로 뜻을 세세하게 표현하는 쌍음절 단어를 사용하였다. 만일 만천인월(萬川印月)이나 인과마(人跨馬) 등 인구에 회자하는 비유를 직유라고 한다면, 넓은 의미의 수사에서 이런 ‘발동’이나 ‘발현’ 등의 어휘 사용은 아마도 일종의 은유에 속할 것이다. 본 연구는 각종 용법에 대하여 하나 혹은 두 개의 예문을 선택하여, 주희가 ‘발’자를 사용할 때의 유연성과 형상성을 증명하고자 한다.

가. ‘발출하다·(發出)’의 유연성 :

주자학에서의 ‘발’은 항상 ‘출·(出)’과 함께 사용되며, 어떤 때에는 ‘發出來’나 ‘發出去’라고 말하기도 한다. ‘발출하다’라는 단어는 ‘발사하다’·‘파견하다’·‘드러나다’·‘밝히다’·‘열다’ 등 다양한 의미가 있으며, 사용에 있어서 상당히 유연하다. 심성론의 각도에서 주희가 ‘성’이 발하여 ‘정’이 된다는 해설할 때, ‘발출하다’의 사용은 어디에서나 볼 수 있다.

共父問“喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和”。曰：“‘中’字是狀性之體。性具於心，發而中節，則是性自心中發出來也，是之謂情。”（『주자어류』 62:108）

“惻隱·羞惡，是仁義之端。惻隱自是情，仁自是性，性卽是這道理。仁本難說，中間卻是愛之理，發出來方有惻隱；義卻是羞惡之理，發出來方有羞惡；禮卻是辭遜之理，發出來方有辭遜；智卻是是非之理，發出來方有是非。仁義禮智，是未發底道理，惻隱·羞惡·辭遜·是非，是已發底端倪。”（『주자어류』 53:47）

나. ‘발동하다(發動)’의 형상성 :

‘발동하다’라는 단어는 『자전(字典)』에서 단독의 의미 항목이 아니다. 『사원(辭源)』에서도 역시 ‘발동’을 ‘발’의 기본 의미 항목에 열거하지 않았지만, 『사원(辭源)』에는 ‘발동’의 사조(詞條)가 있으니, 해석하면 다음과 같다.

① 행동을 개시하다. 『장자(莊子)』 「천운(天運)」 “그러한즉, 사람이 진실로 죽은 듯이 있다가도 용처럼 나타나고, 우레 같은 뇌성을 내다가도 심연처럼 침묵을 지키며, 하늘과 땅같이 활동하는 경우가 있다는 말씀이신가요? [然則人固有尸居而龍見, 雷聲而淵默, 發動如天地者乎?]” 『회남자(淮南子)』 「병략(兵略)」 “적을 무찌르는 데에는 반드시 민첩하고, 행동을 개시하는 데에는 반드시 빠르게 해야 한다[應敵必敏, 發動必亟].”

② 행동을 개시함을 말한다. 『史記一二八·龜策列傳』 한나라 저소손(褚少孫)의 보충 “옛날에 오제(五帝)와 삼왕(三王)이 사업을 개시하려고 하면, 반드시 먼저 거북으로 점을 쳐서 결정했다고 들었다.[聞古五帝三王發動舉事, 必先決蓍龜.]”²⁰⁾

『현대한어사전(現代漢語詞典)』에도 ‘발동’의 사조가 있으며, 해석은 다음과 같다.

① 시작시키다. 예를 들면, “전쟁을 시작시키다.”

20) 『辭源』, 商務印書館, 1988, 1167쪽.

② 행동을 일으키게 하다. 예를 들면, “군중이 행동을 일으키게 하다.”

③ 기계를 작동시키다. 예를 들면, “날씨가 너무 추워, 디젤 엔진을 작동시키기 어렵다.”²¹⁾

대조하면 ‘발동’이라는 단어는 고대 한어에서는 자주성이 있지만, 현대 한어에서는 그 자체로 자주성을 갖추고 있지 않음을 알 수 있다. 『현대한어사전』의 해석은 모두 ‘~시키다’·‘~하게 하다’를 의미하는 ‘사(使)’자와 연계되고 있는데, 예를 들면 전쟁을 개시하는데 전쟁은 스스로 개시되거나 시작할 수 없다. 반드시 전쟁을 시작시키는 행위 주체가 있어야만 한다. 주희 시대에서 ‘발동’이라는 단어는 고대 중국어의 용법에 더 가깝고, 사물 자체가 발생하고 시작할 수 있다. 그러므로 주희의 ‘발동’이라는 단어의 사용 범위는 ‘발출(發出)’처럼 임의적이지 않았고, ‘양기(陽氣)’가 일어나다[發動]의 경우 이외에 기본적으로 ‘심’ 혹은 ‘사(思)’ 등 생각을 표시하는 것에 국한되었다. 주희 문장에서의 ‘발’은 본래 ‘동(動)’의 의미가 있으며, ‘발’과 ‘동’이 함께 사용되어 더욱 생동감을 가진다. 예를 들면 다음과 같다.

十月雷鳴。曰：“恐發動了陽氣。所以大雪爲豐年之兆者，雪非豐年，蓋爲凝結得陽氣在地，來年發達生長萬物。”(『주자어류』 2:53)

未發之前，萬理備具。纔涉思，卽是已發動；而應事接物，雖萬變不同，能省察得皆合於理處。蓋是吾心本具此理，皆是合做底事，不容外面旋安排也。今說爲臣必忠·爲子必孝之類，皆是已發。然所以合做此事，實具此理，乃未發也。(『주자어류』 62:117)

다. ‘발현하다(發見)’의 적극성 :

‘발현’의 ‘현(見)’은 두 가지로 이해할 수 있다. 하나는 ‘보다’의 ‘견(見)’에 해당하고, 다른 하나는 ‘표현하다·나타나다’의 ‘현(現)’에 해당하는

21) 『現代漢語詞典』, 商務印書館, 1996, 337쪽.

다. 『주자어류』를 검색하면서 필자는 주희가 ‘현(見)’을 사용하는 것과 동시에 ‘현(現)’자를 사용하여 ‘출현하다’·‘나타나다’를 표시하고 있음도 발견하였다. 예를 들면 다음과 같다.

若使主一不貳， 臨事接物之際眞心現前， 卓然而不可亂， 則又安有此患哉？
(『주희집』 40-16(1808쪽) 「答何叔京6」)

先生問四明龍現事． 璘答云：“頃歲鄞縣趙公萬禱雨於天井山之龍井， 曾有龍現．
...” (『주자어류』 138:104)

『주자어류』 중에는 ‘현(見)’자를 이용하여 ‘출현하다’를 표시한 정황도 있다. 예를 들면 다음과 같다.

南極在下七十二度， 常隱不見． 唐書說， 有人至海上， 見南極下有數大星甚明． 此亦在七十二度之內． (『주자어류』 2:25)

당시 ‘현(現)’자가 비록 이미 존재하고 또한 어법 기능을 가지기 시작했지만, 여전히 ‘현(見)’으로 ‘현(現)’을 대신하거나 양자가 뒤섞여 사용된 정황이 있음을 알 수 있다. ‘현(見)’이든 현(現)’이든, 어느 정도 확실한 것은 ‘발현(發見)’과 현대 중국어에서의 ‘발현(發現)’은 뚜렷이 다르다는 점이다. 『현대한어사전』에는 ‘발현(發現)’의 사조에 두 종류의 해석이 있다.

① 연구와 탐색 등을 거쳐, 이전 사람이 보지 못한 사물 혹은 규율을 보거나 찾았다.

② 알아차리다.²²⁾

22) 『現代漢語詞典』, 商務印書館, 1996, 340쪽.

이 두 종류의 해석은 모두 주희가 말한 ‘발현(發見)’과 무관하다. 주희 본인의 ‘발현(發見)’에 대한 전개식 이해는 “發而易見”²³⁾인데, 일반적으로 외관상 볼 수 없는 이(理)·성(性)·선단(善端)·혼백(魂魄) 등이 볼 수 있는 기(氣)·기질(氣質)·형체(形體) 등을 통하여 드러나고 나타나는 것을 가리킨다. 주희의 해석에서 ‘이’ 혹은 ‘성’의 ‘발현’은 마치 빛이 뚫고 나오는 것처럼 수동적으로 ‘외부에 형체를 드러내는 것[形於外]’이 아니라 ‘멈춰서는 안 되며[不可已]’ 더 적극적으로 선명하게 드러낸다는 의미이다. 예를 들면 다음과 같다.

劉潛夫問“致曲”. 曰: “只爲氣質不同, 故發見有偏. 如至誠盡性, 則全體著見. 次於此者, 未免爲氣質所隔. 只如人氣質溫厚, 其發見者必多是仁, 仁多便侵卻那義底分數; 氣質剛毅, 其發見者必多是義, 義多便侵卻那仁底分數.” 因指面前燈籠曰: “且如此燈, 乃本性也, 未有不光明者. 氣質不同, 便如燈籠用厚紙糊, 燈便不甚明; 用薄紙糊, 燈便明似紙厚者; 用紗糊, 其燈又明矣. 撤去籠, 則燈之全體著見, 其理正如此也.” (『주자어류』 64:62)

致道問“元者善之長”. 曰: “‘元亨利貞’, 皆善也; 而元乃爲四者之長, 是善端初發見處也.” (『주자어류』 68:99)

라. ‘발용하다(發用)’의 일체성:

앞에서 서술한 바와 같이, 주희 심성론 중에서 심성정(心性情) 구조의 확정에 따라, ‘성’이 ‘체’인 것과 ‘정’은 ‘용’인 것 그리고 ‘심통성정’의 관계도 동시에 확정되었다. 주희는 “須是有箇心, 便收拾得這性, 發用出來.”²⁴⁾라고 말하였다. ‘발용’은 바로 본체[性]가 실체[心]를 통하여 현실적인 작용[情]을 표현하는 것을 의미한다. 예를 들면 다음과 같다.

是以當其未發而品節已具, 隨所發用而本體卓然, 以至寂然感通無少間斷, 則中

23) 或問: “氣之出入者爲魂, 耳目之聰明爲魄. 然則魄中復有魂, 魂中復有魄耶?” 曰: “精氣周流, 充滿於一身之中, 噓吸聰明, 乃其發而易見者耳.” (『주자어류』 3:32)

24) 『주자어류』 4:39

和我，天人無間，而天地之所以位，萬物之所以育，其不外是矣。（『주희집』 67-9(3265쪽) 「中庸首章說」）

性以理言，情乃發用處，心卽管攝性情者也。故程子曰“有指體而言者，‘寂然不動’是也”，此言性也；“有指用而言者，‘感而遂通’是也”，此言情也。（『주자어류』 5:73）

마. ‘~에서 발하다[發於]’의 근원성 :

주희 문장에서 ‘발어’는 완전히 상반된 두 종류의 용법이 있는데, 하나는 ‘우러나오다[發自]’이고, 다른 하나는 ‘~로 발송하다[發至]’·‘~로 향하여 보내다[發向]’이다. ‘發自’는 기원을 표시하며, ‘發至’는 행방을 표시하는데, 여기에서는 단지 ‘發自’의 용법만 열거하였다.

說是感於外而發於中，樂則充於中而溢於外。（『주자어류』 20:39）

……今人弔人之喪，若以爲亡者平日與吾善厚，眞箇可悼，哭之發於中心，此固出於自然者。又有一般人欲亡者家人知我如此而哭者，便不是，這便是爲人。又如人做一件善事，是自家自肯去做，非待人教自家做，方勉強做，此便不是爲人也。”（『주자어류』 17:48）

바. ‘발하여 ~이 되다[發爲]’의 현실성 :

‘발위[發爲]’라는 단어가 결합한 보어는 결과보어로, 일반적으로 형상적이며 볼 수 있는 현실적인 결과이다. 성리학의 언어 체계에서는 주어가 어떻든 ‘발위’라는 단어를 사용하기만 하면, 화제를 이발(已發)의 현상 범위에서 실현했다는 것과 같다. 예를 들면 다음과 같다.

“……所謂‘四端’者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽，如一箇穀種相似，穀之生是性，發爲萌芽是情。所謂性，只是那仁義禮知四者而已。四件無不善，發出來則有不善，何故？殘忍便是那惻隱反底，冒昧便是那羞惡反底。”（『주자어류』 59:27）

仁父問“仁者愛之理”。曰：“這一句，只將心性情看，便分明。一身之中，渾然自有箇主宰者，心也。有仁義禮智，則是性；發爲惻隱·羞惡·辭遜·是非，則是情。惻隱，愛也，仁之端也。仁是體，愛是用。”又曰：“‘愛之理’，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。”（『주자어류』 20:90）

많은 ‘발’자의 용법을 종합하면, 주희 문장에서의 ‘발’이 비록 자연현상과 사회생활에서 동시에 사용되었지만, 이미 철학 영역에서 독자적인 깊은 의미가 있음을 알 수 있다. 특히 주의할 가치가 있는 것은 ‘발어(發於)’와 ‘발위(發爲)’의 빈번한 사용이다. ‘발어’와 ‘발위’는 한 단어가 아니고 동사와 보어 구조이며, ‘발어’는 대개 근원과 결합하며, ‘발위’는 대개 현실화된 결과와 결합하는데, 이 구조가 주희 문장에서 상대적으로 ‘고착화’되었다는 것은 ‘발’자 자체가 이미 사단칠정과 도심인심 등 지각 개념²⁵⁾과 비교적 견고한 연계를 형성하였음을 설명하는 것이다.

25) 장원태 「주희의 지각 개념의 연원-지 개념과 관련된 논의를 중심으로-」, 철학사상 35, 2010, 참고.

1.2 주희의 ‘이발’과 ‘기발’의 함의

1.2.1 주희의 ‘이발’

주희의 문헌 중에 ‘이발’과 유사한 말들이 결코 적지 않다. 예를 들면, 다음과 같은 것들이 있다.

又如所以入井而惻隱者,皆天理之眞流行發見,自然而然,非有一毫人爲預乎其間,此自然處也. 『(『주희집』 57-11(2736쪽) 「答陳安卿3」)

性只是理. 然無那天氣地質, 則此理沒安頓處. 但得氣之清明則不蔽錮, 此理順發出來. 蔽錮少者, 發出來天理勝; 蔽錮多者, 則私欲勝, 便見得本原之性無有不善.(『주자어류』 4:43)

蓋仁是箇生底物事. 既是生底物, 便具生之理, 生之理發出便是愛. (『주자어류』 21:77)

須看見定是著如此, 不可不如此, 自家何故卻不如此? 意思如何便是天理? 意思如何便是私慾? 天理發見處, 是如何卻被私慾障蔽了?” (『주자어류』 58:2)

曰: “一段皆是明道體無乎不在. 名雖不同, 只是一理發出, 是箇無始無終底意.” (『주자어류』 95:32)

“天地與聖人都一般, 精底都從那粗底上發見, 道理都從氣上流行. 雖至粗底物, 無非是道理發見. 天地與聖人皆然.” (『주자어류』 98:6)

又問: “言中, 則誠與仁亦在其內否?” 曰: “不可如此看. 若可混併, 則聖賢已自混併了. 須逐句看他: 言誠時, 便主在實理發育流行處; 言性時, 便主在寂然不動處; 言心時, 便主在生發處.” (『주자어류』 101:159)

人之放心, 只知求之, 則良心在此矣, 何必等待天理發見於物欲之間, 然後求之?

…… (『주자어류』 101:173)

須就自家身上實見得私欲萌動時如何，天理發見時如何，其間正有好用工夫處。蓋天理在人，亘萬古而不泯；任其如何蔽錮，而天理常自若，無時不私自意中發出，但人不自覺。正如明珠大貝，混雜沙礫中，零零星星逐時出來。但只於這箇道理發見處，當下認取，簇合零星，漸成片段。…… (『주자어류』 117:7)

問：“未知學問，知有人欲，不知有天理；既知學問，則克己工夫有著力處。然應事接物之際，苟失存主，則心不在焉；及既知覺，已爲間斷。故因天理發見而收合善端，便成片段。雖承見教如此，而工夫最難。”曰：“此亦學者常理，雖顏子亦不能無間斷。正要常常點檢，力加持守，使動靜如一，則工夫自然接續。”…… (『주자어류』 117:10)

只是這箇惻隱隨事發見，及至成那事時，一事各成一仁，此便是‘藏諸用’。其發見時，在這道理中發去；及至成這事時，又只是這箇道理。…… (『주자어류』 74:129)

若看得道理透，方見得每日所看經書，無一句一字一點一畫不是道理之流行；見天下事無大無小，無一名一件不是此理之發見。如此，方見得這箇道理渾淪周遍，不偏枯，方見得所謂‘天命之謂性’底全體。今人只是隨所見而言，或見得一二分，或見得二三分，都不曾見那全體，不曾到那極處，所以不濟事。” (『주자어류』 121:75)

這箇道理，在在處處發見，無所不有，只是你不曾存得養得。…… (『주자어류』 126:61)

문맥을 고려해보았을 때 주희의 ‘이발’이란 ‘理之發見流行’임을 의미하며, 또한 ‘이’의 ‘발용(發用)’이 본성(性), 정(情), 사욕(私慾), 사의(私意), 물욕(物欲), 존양(存養), 성(誠) 등과 관련이 있다고 말한다. ‘이발’이 ‘측은(惻隱)’, ‘선단(善端)’, ‘정(正)’과 상응하는 반면 ‘사욕(私慾)’, ‘사(邪)’와 대립한다는 것이다. 주희는 직접적으로 ‘道理發見’이라는 표현방

식을 여러 번 사용하였는데, 주희가 말한 ‘이발’은 우주 이기론의 본체 ‘이’와 그다지 관련이 없으며 주로 인류 사회의 각종 분수리(分殊理)의 구현을 가리킨다.

주희는 태극(太極)을 ‘이’로, 음양을 ‘기’로 여긴다. ‘이’는 형이상의 소이연이고 존재의 근거가 되며, ‘기’는 형이하의 구체적인 존재인데, ‘기’의 생성과 소멸·운동과 변화가 모두 ‘이’에 따라 움직인다. 이기는 분리되지 않으며 또한 서로 섞이지도 않는다. 기왕 형이상과 형이하를 기준으로 도기(道器)를 나눈다면, ‘이’는 당연히 하나의 사물이 아니다. 소위 ‘이발’이란 ‘理就氣上發見’일 수밖에 없다. 주희는 ‘이’에는 정의(情意), 조작(造作)이 없다는 특징을 누차 강조하였는데, 다음과 같이 말하였다.

或問先有理後有氣之說. 曰: “不消如此說. 而今知得他合下是先有理, 後有氣邪; 後有理, 先有氣邪? 皆不可得而推究. 然以意度之, 則疑此氣是依傍這理行. 及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中. 且如天地間人物草木禽獸, 其生也, 莫不有種, 定不會無種子白地生出一箇物事, 這箇都是氣. 若理, 則只是箇淨潔空闊底世界, 無形跡, 他卻不會造作; 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中.” (『주자어류』 1:13)

주희에게 있어서 ‘성’은 단지 ‘이’일 뿐이다. ‘성’·‘정’ 개념은 각각 ‘이’·‘기’ 개념과 호응한다. 그러나 주희의 심성정(心性情) 관계는 구조적으로 이기의 관계와 다르므로, ‘성발위정(性發爲情)’이 ‘이발위기(理發爲氣)’로 환원되지는 못한다. 그러므로 주희가 이발(已發)과 미발(未發)을 논할 때는 그것이 심성론의 범위 내에 있는 것이지 이기론의 범위에 있는 것이 아니다. 이러한 점은 조선 후기의 철학자 이익(李瀾, 자는 자신(子新), 호는 성호(星湖), 1681-1763)의 『사치신편(四七新編)』에서도 언급돼 있는데, 이 문헌에서 성호는 이동(李侗, 자는 원중(愿中), 연평(延平)선생으로 불림, 1093-1163)이 주희의 서신에 회답한 내용을 다음과 같이 인용하고 있다.

就天地之本源，與人物上推來，不得不異，此所以於動而生陽，難以為喜怒哀樂已發言之，在天地只是理也.²⁶⁾

성호는 이에 대해 다음과 같이 분석하였다.

蓋天地之常，以其心普萬物而無心，非有情意知覺之發如人心之為矣。如曰天與人無少異，則未知天道亦有兼善惡善一邊之情乎，亦有外物觸其形而動於中者乎。豈可以混元默運之理，與人心應物而生者，強化而同之？²⁷⁾

이를 통해 이동(李侗)과 이익(李滉) 등의 유학자들은 천지자연의 ‘이’는 사람의 마음과 달라서 이발(已發)과 미발(未發)로 논할 수는 없다고 생각했음을 알 수 있다.

주희의 학설 중에 간혹 ‘이’의 이발(已發)과 미발(未發)에 관한 논술이 있긴 하지만, 이때의 ‘이’는 실제로는 ‘성’의 대응으로 쓰인다. 이발(已發)은 단지 ‘性之已發’로 이해될 뿐이고, 미발은 ‘性之未發’이 될 뿐이다. 예를 들어, 다음과 같다.

然既謂之理，則便是個有條理底名字，故其中所謂仁、義、禮、智四者，合下便各有一個道理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然。非是渾然裏面都無分別，而仁、義、禮、智卻是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數。²⁸⁾

여기서 말하는 것은 인의예지의 ‘성’이 아직 측은(惻隱), 수오(羞惡), 사양(辭讓), 시비(是非)의 ‘정’으로 표현되지 않아 하나로 뭉쳐있을 때도 각각이 속한 바가 다르고 조리가 분명하다는 것이다. 그래서 결국은 ‘성정’의 문제로 환원된다. 이러한 점은 주자학의 천리와 사욕의 대립 관계

26) 李滉, 『四七新編』, 다운샘, 1999, 136쪽.

27) 李滉, 『四七新編』, 다운샘, 1999, 136쪽.

28) 『주희집』 40, 「答何叔京二十八」, 1838쪽.

로부터도 증명될 수 있다.

요컨대, 주희가 자주 말한 ‘이’의 수처이발(隨處而發)과 天理之流行은 모두 하나의 의미를 가리키는데, 바로 ‘이’의 본체가 즉물정현(卽物呈現)이라고 할 수 있다. 이것은 ‘理之發見’, ‘理之發用’이라고 말할 수도 있지만, ‘理之發動’이라고는 할 수가 없다. 주희의 ‘이’는 형이상학적인 ‘이’이고, 동정(動靜)의 원인이 되는 근원이지만 그 자체로는 동정(動靜)이라고 할 수 없다. 이 점에 관해, 『주희집』의 「答陳安卿」 문목에서 역시 비교적 설득력 있는 설명을 찾을 수 있다.

所謂用與天地相流通者以是理之流行言之耳. 蓋是理在天地間流行圓轉無一息之停, 凡萬物萬事大小精粗無一非天理流行, 吾心全得是理, 而是理之在吾心亦本無一息不生, 生而不與天地相流行. 人惟欲淨情達不隔其所流行, 然後常與天地流通耳. 且如惻隱一端近而發於親親之間, 親之所以當親是天命流行者然也. 吾但與之流行而不虧其所親者耳. 一或少有虧焉, 則天理隔絕於親親之間而不流行矣. …凡日用間四端所應皆然, 但一事不到則天理便隔絕於一事之下, 一刻不貫則天理便隔絕於一刻之中, 惟其千條萬緒皆隨彼天則之自爾. 而心爲之周流貫匝無人欲之間焉, 然後與元亨利貞流行乎天地之間者同一用矣. (『주희집』 57-11(2741쪽) 「答陳安卿3」)

주희에게 있어서 소위 ‘天理流行不停’이라는 것은 결코 천리본체의 유동(流動)이나 운동을 가리키는 것이 아니라, 천리가 ‘万物万事大小精粗’의 현상 세계, 특히 사람에게 있음을 가리키는 것이고, ‘오심(吾心)’상의 ‘실현(實現)’에 있다는 것이다. ‘凡日用間四端所應皆然’은 사단이 바로 천리유행(天理流行)하고 사람과 천지(天地)가 서로 유통(流通)하는 증명임을 말하고 있다. 만약 천리가 사람에게 실현되지 않으면 단절되어서 유행(流行)할 수가 없다.

주희는 『맹자(孟子)』의 ‘천하지언성(天下之言性)’장을 논할 때, 인의예지가 ‘성’이고, 사단이 ‘性之故’, 즉 본성의 ‘已然之迹’임을 밝히고 있다. ‘본성[性]’이 ‘순리(順利)대로’ 발출(發出) 된다면 바로 사단으로 표현되어진다. 그는 다음과 같이 말한다.

故, 只是已然之跡, 如水之潤下, 火之炎上. 潤下炎上便是故也. 父子之所以親, 君臣之所以義, 夫婦之別, 長幼之序, 然皆有箇已然之跡. 但只順利處, 便是故之本. 如水之性固下也, 然搏之過潁, 激之在山, 亦豈不是水哉! 但非其性爾. 仁義禮智, 是爲性也. 仁之惻隱, 義之羞惡, 禮之辭遜, 智之是非, 此卽性之故也. 若四端, 則無不順利. 然四端皆有相反者, 如殘忍<饒錄作“忮害”.> 之非仁, 不恥之非義, 不遜之非禮, 昏惑之非智, 卽故之不利者也. (『주자어류』 57:61)

여기서 주희는 “본성을 논하는 일은 본성 자체가 아닌 ‘고(故)’를 대상으로 삼을 수밖에 없지만, ‘고(故)’ 가운데에서도 본성이 자연스럽게 발현된 사례를 근본으로 삼고 논의를 진행해야 함”²⁹⁾을 설명하고 싶어 한다.

주희는 또한 만약 ‘이’가 ‘순리(順利)대로’ 발출(發出) 된다면 측은(惻隱)으로 발현될 것이고 측은은 사단의 대명사임을 말한다. 예를 들어,

所以入井而惻隱者, 皆天理之眞流行發見, 自然而然, 非有一毫人爲預乎其間.
(『주희집』 57-11(2736쪽) 「答陳安卿3」)

측은이 천리의 자연스러운 발현이고 조금의 인위적 관여도 없다는 것은, 측은이 사람을 벗어나 실현될 수 있다는 것이 아니라 측은지심(惻隱之心)에 어떠한 이해득실의 계산도 섞이지 않음을 가리키는 것이다. 만약 ‘자연스럽지 않음(不自然)’ 혹은 ‘인위적(人爲)’인 요소가 섞이면 천리의 ‘진(眞)’이나 천리의 ‘순발(順發)’이 아니다. 주희는 어쩔 수 없이 이 발과 ‘기’의 영향을 연결시켜 다음과 같이 말한다.

性只是理. 然無那天氣地質, 則此理沒安頓處. 但得氣之清明則不蔽錮, 此理順發出來. 蔽錮少者, 發出來天理勝; 蔽錮多者, 則私欲勝, 便見得本原之性無有不善.
(『주자어류』 4:43)

29) 장원태 「『맹자』 천하지언성장」을 둘러싼 송대 학자들의 논쟁-‘性’과 ‘故’의 구분을 중심으로, 『中國學報』 91집, 2020.

천리사욕(天理私慾) 및 양자의 승부에 관한 주희의 논술은 비록 도심인심의 관계에 대한 해석에서 더욱 선명하게 드러나긴 하지만, ‘이발(理發)’ 혹은 ‘이’의 ‘順發’로 논하자면 확실히 사단과의 관계가 더욱 긴밀하다.

주희는 심지어 사단과 도심을 엄격히 구분하지도 않았으며, 어떤 때는 양자를 혼동하기도 하였는데, 그는 “純然天理，則謂之道心”³⁰⁾이라고도 하였고, 이어서는 “道心卽惻隱·羞惡之心”³¹⁾이라고도 하였다. 다음과 같은 기록도 있다.

問：“既云上智，何以更有人心？”曰：“掐著痛，抓著癢，此非人心而何？人自有人心·道心，一箇生於血氣，一箇生於義理。饑寒痛癢，此人心也；惻隱·羞惡·是非·辭遜，此道心也。雖上智亦同。一則危殆而難安，一則微妙而難見。‘必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉’，乃善也。”（『주자어류』 62:40）.

위에서 알 수 있듯, 주희의 이발과 사단은 서로 연결되어 있지만, 그의 사단과 도심에 대한 규정은 일정한 상호작용성[交互性]과 애매성(曖昧性)을 지닌다. 주희는 ‘天理人慾之流行’이 도심인심과도 밀접한 관계가 있음을 주장하였는데, 그로 인해 조선 성리학자들이 이기의 ‘발’을 논할 때, 서로 다른 출발점을 보이게 되었는데, 퇴계는 사단칠정의 각도에서 출발하고, 율곡은 도심인심의 각도에서 출발하게 된 것이다. 주희의 이발은 ‘사람[人]’을 벗어난 적이, 더 정확하게 말하면 ‘마음[心]’을 벗어난 적이 없기에 결코 본체리(本體理)의 활동, 즉 소위 말하는 ‘이동’으로 해석될 수 없다.

30) 『주자어류』 118:90

31) 『주자어류』 118:90

1.2.2 주희의 ‘기발’

문헌에 자주 보이는 ‘이’의 발현(理之發見)과 비교해보면 주희의 ‘기발’에 대한 논술은 많지 않다. 주희가 논한 ‘기발’은 대체로 세 가지로 나누어진다.

첫째는 실재하는 ‘기’를 가리키는데, 광기(光氣)나 운기(雲氣) 같은 것들의 발현이 이와 같다.

問: “廬山光怪恐其下有寶, 故光氣發見如此.” (『주자어류』 138:93)

두 번째 ‘기발’은 ‘심’·‘인(仁)’과 밀접한 관계를 가지는 생생불이(生生不已)의 ‘양기발양(陽氣發揚)’이나 ‘양기발동(陽氣發動)’, 혹은 도의(道義)와 관련이 있는 ‘호연지기(浩然之氣)’의 발현을 가리킨다. 주로 정자(程子)와 맹자의 문헌에 대한 해석에서 많이 보인다.

或者曰: ‘立人之道曰仁與義’謂仁義二字包括人道無遺. 然而仁難言也, 嘗即聖賢言心處及程子講論及此者觀之, 亦隨有所見. 比因讀程子曰: 心譬如穀種, 生之性便是仁, 陽氣發處乃情也. ……所論仁字, 大概近之. 而以發生流動之端緒爲仁, 則是孟子所謂惻隱之心, 程子所謂陽氣發處, 皆指情而言之, 不得爲仁之體矣. …仁義禮智同具於性, 而其體渾然莫得而見. 至於感物而動, 然後見其惻隱羞惡辭遜是非之用, 而仁義禮智之端於此形焉, 乃所謂情. 而程子以謂陽氣發處者, 此也. (『주희집』 56-21(2657-2659쪽) 「答方賓王3」)

所以再言‘其爲氣也, 配義與道’, 蓋深明夫此氣之發見本是道義, 若識得此氣之本然, 則知所養, 而其動非血氣矣. (『주희집』 48-19(2240쪽) 「答呂子約47」)

위와 같이 주자의 ‘양기발동’에 대한 정의는 무척 명확한데, 바로 측은을 대표로 하는 사단이며 이발(已發)의 ‘정’이다. 인의예지가 하나로 섞여 보이지 않는 본체인 반면 측은·사양·수오·시비는 형체를 지녀 볼 수 있는 ‘정’이다. 인의예지의 본성[性]이 發於外하고 形於外한 구체적

표현인 것이다. 주희의 이론 구조에서 ‘양기발동’은 단지 ‘사단발동’의 또 다른 표현일 뿐이지, 결코 ‘이발’의 의미와 상대되는 ‘기발’이 아님을 알 수 있다.

주희의 문헌에 나오는 세 번째 ‘기발’은 사람의 마음과 관련 있는 ‘형기지발(形氣之發)’을 가리키는데, 『주희집』의 「答蔡季通」에 나오는 논술이 일정한 대표성을 지닌다.

人之有生，性與氣合而已。然卽其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹所以有人心道心之別，蓋自其根本而已然，非謂氣之所爲有過不及而後流於人欲也。然但謂之人心，則固未以爲悉皆邪惡；但謂之危，則固未以爲便致凶咎。但既不主於理而主於形，則其流爲邪惡以致凶咎，亦不難矣。此其所以爲危，非若道心之必善而無惡、有安而無傾、有準的而可憑據也。故必其致精一於此兩者之間，使公而無不善者常爲一身萬事之主，而私而或不善者不得與焉，則凡所云爲不待擇於過與不及之間而自然無不中矣。＜凡物剖判之初，且當論其善不善，二者既分之後，方可論其中不中。‘惟精惟一’，所以審其善不善也。‘允執厥中’則無過不及而自得中矣，非精一以求中也。＞

此舜戒禹之本意，而序文述之，固未嘗直以形氣之發盡爲不善，而不容其有清明純粹之時，如來諭之所疑也。但此所謂清明純粹者，既屬乎形氣之偶然，則亦但能不隔乎理而助其發揮耳，不可便認以爲道心，而欲据之以爲精一之地也。如孟子雖言夜氣，而其所欲存者乃在乎仁義之心，非直以此夜氣爲主也；雖言養氣，而其用力乃在乎集義，非直就此氣中擇其無過不及者而養之也。來諭主張‘氣’字太過，故於此有不察。其他如分別中氣過不及處，亦覺有差，但既無與乎道心之微，故有所不暇辨耳。（『주희집』 44-2(1989-1990쪽) 「答蔡季通2」）

이 단락의 논술에서 주희의 기본 요점은 다음과 같다.

1) ‘성’과 ‘기’는 서로 대립하며 상대되는 것이다. “性主理而无形”，“氣主形而有質”，“以其主理而无形，故公而无不善；以其主形而有質，故私而或不善”.

2) 천리와 인간의 욕망은 서로 대립한다. “以其公而善也，故其發皆天

理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作，此舜之戒禹所以有人心道心之別。”

3) ‘성’이 바로 천리이고, ‘기’가 바로 인간의 욕망이다.

4) 천리의 ‘발’은 공정하고 선하지만, 인간 욕망의 ‘발’은 이기적이거나 선하지 않다.

5) ‘본성-천리’의 개념과 ‘공(公)-선(善)’은 서로 추연하고 서로 증명하는 관계이다. 다시 말해, ‘본성-천리’로부터 나왔기 때문에 반드시 ‘공(公)-선(善)’으로 표현되는 것이고, ‘공(公)-선(善)’으로 표현되기 때문에 틀림없이 ‘본성-천리’에서 나오는 것이다. 마찬가지로, ‘기(氣)-인욕(人慾)’과 ‘사(私)-불선(不善)’ 또한 서로 추연하고 증명한다.

6) ‘본성-천리’와 ‘기-인욕’의 근본이 다르기에, 양자는 병존할 수 없을 뿐만이 아니라 ‘기’의 ‘과불급(過不及)’ 혹은 ‘기’의 ‘청명순수(清明純粹)’로 인해 서로 전화될 수는 없다. 그러므로 ‘공(公)-선(善)’과 ‘사(私)-불선(不善)’ 또한 서로 전화될 수 없음을 알 수 있다.

7) 주희는 인간의 욕망을 ‘기’로 해석하였기에 인간 욕망의 ‘발’을 ‘기’의 ‘발’로 여긴다. 그러므로 주희가 도심인심을 논할 때 이미 ‘이지발’과 ‘기지발’이 대립을 이루는 이론 모델이 출현하였다. ‘기지발’에 관해서 주희는 ‘형기지발’이 언제나 ‘불선(不善)’한 것이 아니고 우연히 ‘청명순수’한 때가 있을 수 있으며, 그러한 우연한 상황 하에서 선(善)이 될 수 있다고 여긴다. 하지만 설령 ‘청명순수’한 ‘기’라 할지라도 ‘이’의 ‘상조(相助)’가 없을 수는 없다고 주희는 강조한다. 그리고 설사 ‘이’의 상조가 있는, 선(善)으로 될 수 있는 ‘기’라 할지라도 그것이 인간의 욕망에서 발한 것이기에 여전히 ‘도심’으로 여겨질 수는 없다고 한다.

8) 마지막으로, 주희는 ‘양기(養氣)’가 ‘집의(集義)’에 달려있다고 생각하는데, 채계통(蔡季通)이 말한 과불급이 없는 ‘기’를 골라서 기른다[‘擇其無過不及者而養之’]는 것이 아니며, 채계통에게 ‘기’를 과하게 주장하면[主張氣字太過] 안 된다고 훈계하였다.

앞서 말한 내용을 종합해보면, ‘기발’이 사용되는 맥락에 따라 각각 다른 몇 가지 의미를 지니는 것으로 보아, 주희의 ‘기발’은 고정된 내용

을 지니는 것이 아니다. 주희의 문헌에서 비록 ‘이발’·‘기발’의 표현방식이 이미 출현하였지만, 양자 모두 아직 주희 철학의 핵심적 개념이 되지는 못하였으며 주희도 ‘이발’·‘기발’의 구체적 운동 방식을 상세히 밝혀내진 못했다. 그 외, ‘이발’과 ‘기발’이 여전히 전면적으로 대등한 관계를 이루지는 못하는데, 심지어 어떤 때는 그 경계가 분명하지도 않다. 비록 인심도심의 방면에 있어 ‘기발’과 ‘이발’이 이미 일정한 대립을 이루고 있지만 ‘사단칠정’의 방면에 있어서 주희는 단지 ‘양기발처(陽氣發處)’만을 이용해 사단에 대응시켰고, ‘인지성(仁之性)’의 외재적 표현을 대신 지칭하였으며, 사단 이외의 ‘정’을 거론한 적은 없다. 소위 말하는 ‘양기(陽氣)’와 ‘호연지기(浩然之氣)’는 모두 일반적인 ‘기’가 아니라, ‘인(仁)’이나 ‘도의’와 관련 있는 청명순수한 ‘기’이다. 기왕 ‘양기발처’가 사단을 대신 지칭할 수 있다면, 그렇다면 ‘양(陽)’의 수식을 떼어낸 일반적인 ‘기(氣)’의 ‘발처(發處)’가 밖으로 드러나고 눈에 보이는 모든 ‘정’에 대응할 수는 없을까? 이 점에 관해 주희는 제대로 규명하지 못하고 있다.

조선 유학의 주자학에 대한 발전을 통해, ‘기발’은 그 이론적 단계가 진정으로 향상되었고, ‘이발’과 대응하는 중요한 철학 명제가 되었으며, 심성론에서 일정한 지위를 차지하게 되었다. 조선 유학의 대가 이퇴계와 이율곡은 각자 주희 ‘기발’론의 다른 측면을 받아들였다. 율곡은 두 번째 ‘기발’의 의미를 흡수해 ‘양기(陽氣)’와 ‘호연지기’의 ‘발처(發處)’가 사단과 대응하므로, 사단은 일종은 ‘기발’이라고 여겼다. 퇴계는 대체로 세 번째 ‘기발’의 의미를 받아들여서 ‘기’와 사단 간의 연계를 부인하였다. 그는 주희가 도심인심에서 말한 ‘기발’을 사단칠정의 언어체계로 확장하였고, 그로써 사단칠정과 이기의 관계를 밝혔으며, 최종적으로는 이기호발설을 제기하였다.

1.3 ‘四端是理之發，七情是氣之發’에 대한 분석

주희의 ‘이발’과 ‘기발’의 함의는 앞에서 밝혔고, 이어서 주희가 사단 칠정을 이기로 나눈 견해를 고찰하고자 한다. 『주자어류』에는 ‘四端是理之發，七情是氣之發’이라는 구절이 있는데 제자 보광(輔廣)이 기록한 것이다. 『주자어류』를 보면 많은 중요한 명제들을 주희가 반복적으로 설명하거나 제자들이 중복해서 기록하고 있다. 그런데, ‘四端是理之發，七情是氣之發’이 한 줄은 아직 유사한 내용을 찾을 수 없고 거의 하나만 있을 뿐이다. 기대승은 이에 대해 강한 의혹을 제기하였는데, ‘理之發氣之發一句爲偶發偏指’라고 지적하였다. 그러나 퇴계에게 있어서 이 기록은 그 이발설이 합리성을 지니는 핵심적인 논거가 되기에, 의심하고 보류하거나 혹은 배제하지 않았다. 그는 이 문장을 성자(聖者)가 한 명의 제자에게만 비밀스럽게 전수하듯 그렇게 전해진 것으로 보았다. 그는 다음과 같이 말한다.

觀公此段語意，若以朱子此說未爲滿足，此尤未安也。…今此一段，則數句簡約之語，單傳密付之旨，其記者輔漢卿也，實朱門第一等人，於此而失記，則何足爲輔漢卿哉？³²⁾

본 논문에서는 주희가 실제로 ‘四端是理之發，七情是氣之發’라고 제기했을 가능성을 부인하지 않는다. 앞에서 서술한 바와 같이, 주희는 분명 본성의 ‘순발(順發)’과 사단을 한데 섞어 논하였으며, 또한 조금의 인위적 관여도 없는 ‘이’의 자연스러운 ‘발현’과 사단을 대표하는 ‘측은’을 서로 연결하였기에, 우리는 ‘四端是理之發’가 주희의 관점에 부합하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 그러나 주희의 논술이 이것으로만 제한되어 있어서, ‘七情是氣之發’을 지지하는 논거는 충분하지 않다. 주희의 ‘기발’에 관한 논술에서 세 번째 ‘기발’, 즉 ‘형기지발’에 대한 논술은 주로 ‘人心是氣之發’를 가리킨다.

32) 「答奇明彦 論四端七情第二書」

주희의 논술에서 아직 해결되지 못한 문제에 당면해, 퇴계는 “四之所從來，既是理；七之所從來，非氣爲何?”³³⁾라고 하였는데, 그는 주희의 사고방식대로 계속 토론하고 해답을 제공하여, 사칠이기(四七理氣)의 관계를 더욱 명확하게 하고자 하였다. 본 논문에서는 퇴계의 이러한 의도를 이해하지만, 보광(輔廣)이 기록한 ‘四端是理之發，七情是氣之發’을 주희 관점의 직접적인 논거로는 삼지 않는다.

33) 「答奇明彦 論四端七情第二書」

2. 퇴계와 문인들의 ‘발’의 사용

주자가 세상을 떠난 지 300년 후에 퇴계가 조선에서 태어났다. 비록 퇴계가 어렸을 때부터 『논어』를 숙독하고 일평생 널리 공부하였지만, 그는 어쨌든 중국이 아닌 나라에서 태어나고 자란 후대 학자이다. 그래서 퇴계가 학습할 때 문어체와 구어체가 함께 담긴 중국어 저작을 접하면서 과연 정확하게 이해를 할 수 있었는지에 대해, 혹은, 글을 지을 때 한자 어휘의 사용에 있어 오류가 있었을 가능성은 없었는지에 대해 의문을 제기할 수도 한다. 이에, 본 논문에서는 퇴계가 사용한 ‘발’자를 예로 하여, 그의 문헌 속 ‘발’자 사용 상황을 고찰하였는데, 그렇게 함으로써 언어의 이해와 운용에 있어서의 이와 같은 가설성 의문을 해소하고자 한다.

우선 퇴계의 ‘발’은 『자전(字典)』상의 대부분의 의미항목을 망라하며, 게다가 각 의미항목의 사용은 그 쓰임이 아주 적합하다.

發射

言之不盡，請以戰喻。滉之於制欲，如敗軍之將，憤回溪之垂翅，堅壁清野，枕戈嘗膽，厲兵誓士，而敵自不至，其或遇敵，或多設方略，不與交鋒，而坐銷西羌之變，或不得已至於用兵，則當鑿城怒牛，一舉而掃盪燕寇，斫樹發弩，頃刻而蹙死窮龐，可也。（書－奇大升－7－3 「別紙」）

出發

發行之後，適值連日雨下，水路及登陸，皆似多艱，失路還鄉，本無情興，重值此苦，未知行色如何？（【與吳仁遠[彥毅庚子]】）

興起，發作

滉素患心熱，慣知其證，每身勞則發，氣虛則發，最忌過用心力。（【答宋台叟[癸丑]】）

顯露，發見

中間雖有理弱氣強・理無朕氣有跡之云，至於其末，則乃以氣之自然發見爲理之本體然也。（【答奇明彥「論四端七情第一書」】）

打開，發蒙，開花

伏望暫許借觀，以發蒙滯，不勝千萬之幸。（【與任判決[虎臣]】）

昨日，偶乘肩輿出江舍，梅或蓓或開，杜鵑亂發，山杏亦如之。虛堂對雨，終日悵望而返，光陰不肯略從容，而賞心樂事，一何未諧之甚耶。（【書-李文樸-86「答李大成」】）

다음으로 되게는 『자전(字典)』 상에서는 나열되지 않았지만 주희와 그 제자들이 자주 사용했던 대부분의 ‘발’자 구조와 의미를 거의 그대로 사용하였다.

發出

又一條曰“性情心，惟孟子・橫渠說得好，仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。（書-奇大升-6-① 【附奇存齋「論四端七情第二書」】）

發動

滉病亦近幸少差，稍稍出應人事，但食息少愆，輒又發動，適奉嚴召之降，惶恐罔措。（【書-尹復-15「答尹安東」】）

發用

滉欲於此章，只云“神者，陽魂發用之妙，[流動二字未穩]”（【書-盧守愼-2-1「別紙」】）

發於

滉謂四端之發，固曰非無氣，然孟子之所指，實不在發於氣處。（「答奇明彥非四端七情分理氣辯第二書」）

抒發

秋高天朗，脫去塵籠，歸袖翩然，興致遐邇，令人發黃鵠壤虫之歎，羨慕何已，……

(【答白士偉[仁傑]】)

發明

性情之辯, 先儒發明詳矣. (【答奇明彥「論四端七情第一書」】)

闡發

蓋先生說見於「補亡章」『或問 中者, 闡發此義, 如日星之明, 顧滉雖常有味其言而不能會通於此耳. (【書-奇大升-82-1 「別紙」】)

發揚

且自古安有自作昏愚而能發揚他人者耶? (【答柳仁仲[希春]】)

奮發

末端, 力救之者也下, 添之曰“故邇年以來, 所以轉移更張而明示好惡者, 非止一二, 世之爲士者, 猶知尊王道賤霸術, 尙正學排異端, 治道必本於修身, 灑掃應對可至於窮理盡性, 而稍稍能興起奮發而有爲焉. (「答柳仁仲論趙靜菴行狀別紙」)

그 외에 주희 철학에서 등장하는 이발(已發), 미발(未發), 이발(理發), 기발(氣發) 등의 용어들이 퇴계의 저서에서도 각각 그 정도는 다르지만 출현하고 있음을 확인할 수 있다.

未發已發 :

未發則爲戒愼恐懼之地, 已發則爲體察精察之時, 而所謂喚醒與提起照管之功, 則通貫乎未發・已發之間而不容間斷者, 卽所謂敬也. (【書-黃俊良-48 「答黃仲舉」】)

理發氣發 :

(예문은 여기서 생략하며, 3장과 4장을 참고하시오.)

퇴계의 이발설을 언급하기 전에, 본 연구자는 중국인의 입장에서, 퇴계가 사용한 ‘발’자의 예문들을 보면, 최소한 퇴계의 한문 어감이 아주

정확하고, 그의 ‘발’자에 대한 이해와 사용이 거의 원어민과 일치하며, 언어의 정확성과 형상성이 원어민과 어깨를 견줄 수 있다고 판단된다.

흥미로운 사실은, 한국어의 발전에서 퇴계가 ‘발’자 조어의 보급과 전달에 일정한 영향을 미쳤다는 것이다. 예를 들어 서울에서 출발해 부산으로 운행하는 열차를 ‘서울발, 부산행’이라고 하는데, 여기에서 ‘서울발’은 ‘장소+발’의 구조이다. 이처럼 현대 한국어 문어에는 ‘장소+발’의 문법 구조가 존재하는데, 이러한 ‘장소+발’ 구조는 중국어 역사에서 극히 드물기에, 이 구조는 한국식 용법이라고 볼 수 있다. 이 용법은 조선 유학계를 휩쓴 이발기발의 논쟁 후에 생긴 언어 유산일 가능성이 아주 크다.

결론적으로 말해서, 퇴계의 ‘발’자에 대한 이해에 오차가 존재할지도 모른다는 염려는 하지 않아도 된다. 언어에 있어 아무 문제가 없다는 이러한 확신을 통해, 우리는 퇴계 이발설의 기원과 형성 과정을 계속해서 탐색하고, 그 철학적 의도를 고찰할 수가 있다.

Ⅲ. 퇴계 이발설의 기원——「천명도」

1. 「천명도」의 철학적 배경과 유래

앞에서 서술한 바와 같이, 필자는 결코 ‘四端是理之發, 七情是氣之發’을 주자의 주장에 대한 근거로 삼지 않았다. 그러나 주자의 제자들 사이에서 사단칠정이 이기로 분속된다는 사상이 조금씩 보이기 시작했다는 것에 학계는 주목한다. 주자의 문하생 황간(黃幹, 호 勉齋)이 이방자(李方子)와의 서신에서 이 문제를 언급한 바 있는데, 그는 다음과 같이 말했다.

發於此身者, 則如喜怒哀樂是也; 發於此理者, 則仁義禮智是也, 若必謂兼喜怒哀樂而為道心, 則理與氣混然無別矣, 故以喜怒哀樂為人心者, 以其發於形氣之私也; 以仁義禮智為道心者, 以其原於性名之正也.³⁴⁾

황간은 주자의 도심인심과 사단칠정을 하나로 융합하였는데, 희노애락[칠정]은 ‘형기지사(形氣之私)’에서 발현하고 사단은 ‘성리지정(性理之正)’에서 발현한다고 여겼다. 이는 사단칠정이 이기로 나누어진다는 관점을 명확히 제시한 것이라 볼 수 있다.

황간의 제자 중에 동몽정(董夢程, 자는 만리(萬里), 호는 개헌(介軒))은 학업에 성취를 이루어 개헌학파를 창립하였다. 주자의 종손 주홍범(朱洪范, 호는 소옹(小翁))은 호사기(胡師夔, 자는 순경(舜卿), 호는 이간거사(易簡居士))를 스승으로 모시고 주자학을 깊이 연구하였는데, 그 학문이 개헌학파에 속한다. 주홍범은 노년에 정복심(程復心, 자는 자견(子見), 호 임은(林隱), 1255-1340)이라는 제자가 한 명 있었는데, 그가 쓴 『사서장도(四書章圖)』가 여러 사람을 거쳐 한반도에 전해지게 되었고, 조선 유학계에 비교적 큰 영향을 끼쳤다. 정복심의 『사서장도』는 퇴

34) 『勉齋黃公肅先生文集・復李公晦』, 진래(陳來) 「韓國朱子學新論」에서 재인용, 『하문대학학보(廈門大學學報)』, 2015, 第1期.

계 이전에, 사칠분속이기(四七分屬理氣) 이론의 유전에 있어서 어느 정도 기초가 되었다.³⁵⁾

퇴계는 「천명도설후서(天命圖說後敍)」(1553)에서 그가 천명도를 처음 보게 된 상황에 대해 다음과 같이 소개한다.

퇴계가 한양 성 내의 서쪽 지역에서 20년을 살았지만, 이웃에 사는 정지운과 알고 지내지 못했다. 어느 날 퇴계가 조카로부터 「천명도」를 보게 되었는데, 그 그림과 설명에 오류가 아주 많음을 발견하였다. 여러 차례 사람을 시켜 「천명도」의 출처를 물었고, 그것이 정지운이 만든 것을 알게 되었다. 그래서 그는 다시 사람을 시켜 정지운을 방문해 그 원본을 얻어 오게 했다. 퇴계는 전에 보았던 「천명도」가 원본과 다를 것을 발견하고 이후에 정지운을 만났을 때 그 이유를 물었다. 정지운은 「천명도」를 처음 만들 때 스스로도 그것이 틀렸다고 생각해 여러 차례 수정하였는데 아직 완성본을 만들지 못해서 서로 다를 수 있다고 답하였다. 정지운은 원래 「천명도」를 다른 사람에게 보여줄 생각이 없었는데, 뜻밖에 동문 사우(士友)에 의해 옮겨져 외부에 알려지게 된 것이다. 정지운은 속으로 부끄러워하고 있던 차에 마침 퇴계에게 교정해 달라고 정중히 부탁하였다. 퇴계는 흔쾌히 대답하고는, 즉시 「태극도(太極圖)」와 그 설명을 참고해 교정하였는데, 틀린 부분은 고치고, 필요 없는 부분은 없애고, 부족한 부분은 보충하였다.

이처럼, 퇴계가 우연히 「천명도」를 발견했을 때는 그것을 지은 정지운의 생각이 아직 성숙하지 않았는데, 퇴계의 도움으로 새로운 빛을 보게 되었으며, 비로소 두 사람 공저의 「천명도」를 완성하게 되었다. 퇴계는 1555년 봄에 고향으로 내려간 후에도 계속해서 심혈을 기울여 수정하였다. 「천명도설(天命圖說)」 말미에 붙인 조목(趙穆)의 말을 보면, “계축년간에 선생이 한양에 계셨을 때 정공과 같이 수정하고 완성하였다. …… 을묘년 봄에 고향으로 내려와 다시 심사숙고하여 수정한 부분

35) 전병욱, 「程復心の<四書章圖>與四端七情說의源流」, 『中國哲學史』 2017, 第一期, 96쪽 참조. 주홍범의 또 다른 제자인 호병문(胡炳文, 호 云峰)도 조선 유학에 일정한 영향을 끼쳤다. 퇴계와 고봉의 사칠논변 부분에서 다시 언급하겠다.

이 많다. 고로 초본과 아주 많이 다르다.”³⁶⁾고 기록하고 있다. 김용헌은 퇴계가 1559년(심지어 더 늦게)까지도 여전히 「천명도」를 다듬고 수정하였다고 여긴다.³⁷⁾ 이러한 기록들을 통해, 「천명도」가 비록 정지운과 퇴계가 공동으로 완성한 작품이지만, 퇴계가 더욱 많은 비중을 차지했음을 알 수 있다.

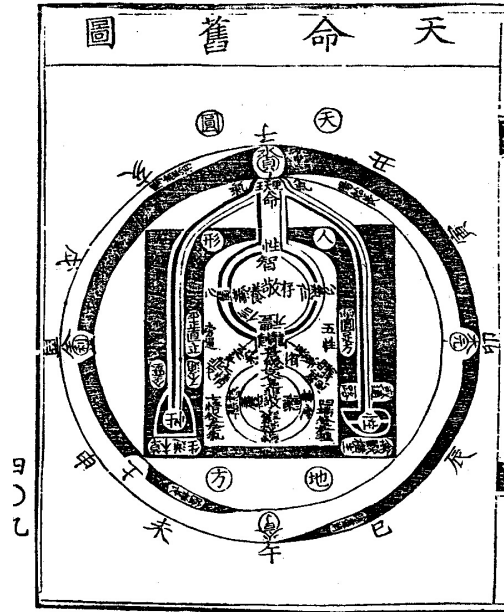
퇴계와 정지운이 「천명도」를 교정할 때, 가장 많이 참고한 것이 「태극도」이다. 퇴계는 “「천명도」의 구절은 모두가 주자(周子)의 「도설(圖說)」에 근본을 둔 것이며, ‘성’·‘정’의 미발(未發)·이발(已發)이 또 어찌 자사의 뜻에서 벗어난다 하겠습니까?”³⁸⁾라고 하였는데, 그 의미는 「천명도」가 주자의 천지인(天地人)의 도(道)와 자사의 성정론의 본래의 뜻을 위배하지 않는다는 것이다. 만약에 「태극도」가 유가의 천도(天道), 즉 우주론에 대한 개괄과 총결이라 말한다면, 「천명도」는 주제와 구도 등의 측면에서 그것과 서로 보완을 이루고 있고, 인도(人道)에 대한 개괄과 총결이라 할 수 있다.

36) 「천명도설」, “癸丑年間, 先生在都下, 與鄭公參訂完就…乙卯春, 南歸而靜思修改處頗多, 故與初本甚有異同.”

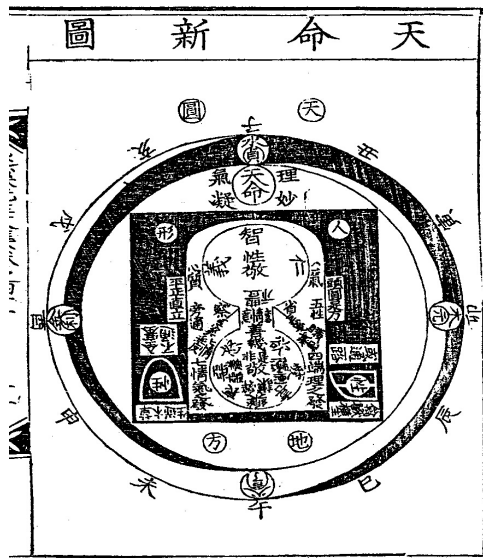
37) 김용헌, 「고봉 기대승의 사칠논변과 천명도」, 『전통과 현실8』, 고봉학술원, 1996. 137-164쪽. 김용헌은 ‘四端理之發, 七情氣之發’의 명제가 1553년 퇴계가 「천명도」를 수정할 때 제기한 것이 아니라, 사칠논변시기(1559년)에 기대승의 추궁과 주희구설(朱熹舊說)의 깨달음 하에서 제기된 것이라 여긴다. 김용헌의 고증은 지극한 상세하고 세밀하다. 그러나 본 논문에서는, 설령 이발설이 먼저 사칠논변에서 형성되고, 나중에 「천명신도(天命新圖)」가 만들어졌다고 해도, 퇴계의 이발 사상은 결국 「천명도」의 사단칠정과 이기 및 인간과 천명의 관계에 대한 사상 위에서 새로이 태어난 것이기에 여전히 「천명도」를 이발 사상의 발단으로 봐야한다고 여긴다.

38) 『퇴계집』 「天命圖說後敍」, 圖之節節, 皆本於周子圖說, 而性情之未發已發, 又豈外於子思之意歟?

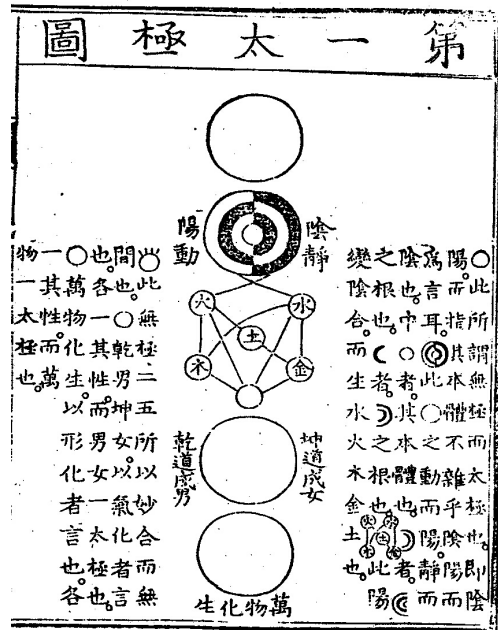
附：「天命舊圖」



附：「天命新圖」



附：「太極圖」



이미지 출처 : 『한국문집충간』

「천명도설후서」에서 퇴계는 묻고 답하는 방식으로 「천명도」와 「태극도」의 대응 관계를 설명하였는데, 그 주요한 내용은 다음과 같다.

1) 주자(周子)의 「태극도」에서는 태극에서 오행(五行)까지 세 개의 층(層)으로 되었고, 기화(氣化)와 형화(形化)가 또 두 층으로 되었는데, 「천명도」에서는 덩그러니 동그라미 하나뿐이다.³⁹⁾

2) 「태극도」에는 음 가운데 양이 있고 양 가운데 음이 있는데 「천명도」에는 없다.⁴⁰⁾

3 「태극도」에는 원(元)·형(亨)·이(利)·정(貞)이 없는데 「천명

39) 『퇴계집』 「천명도설」, “周子之圖, 由太極而五行爲三層, 氣化形化又爲二層, 此圖則只塊然一圈子耳.”

40) 『퇴계집』 「천명도설」, “太極圖, 陰中有陽, 陽中有陰, 而此無之.”

도」에는 있다.⁴¹⁾

4) 「태극도」에는 땅과 사람과 물건의 형체가 없는데 「천명도」에는 있다.⁴²⁾

5) 「태극도」에서 왼쪽이 양(陽)이 되고 오른쪽이 음(陰)이 된 것은 하도(河圖)와 낙서(洛書)에서 오(午)가 앞이고 자(子)가 뒤이며, 왼쪽이 묘(卯)이고 오른쪽이 유(酉)로 된 방위(方位)에 근본을 둔 것이다. 「천명도」에서는 이와 반대로 바꾸어 놓았다.⁴³⁾

6) 「태극도」가 위에서부터 시작한 것은 화(火)가 왕성한 오방(午方)의 자리에 해당하고, 「천명도」가 위에서부터 시작한 것은 수(水)가 왕성한 자방(子方)의 자리에 해당하다.⁴⁴⁾

질문에 답하는 과정을 통해 「천명도」에 대한 퇴계의 관점이 다음과 같음을 알 수 있다.

첫째, 「천명도」에 출현하는 “주자(朱子)의 말씀을 가지고 태극의 본도(本圖)에 근거하여 『중용』의 대지(大旨)를 기술한다.”⁴⁵⁾는 말들을 통해, 퇴계는 「태극도」를 「천명도」의 근거 중의 하나로 여겼음을 알 수 있다.

둘째, “「태극도」는 태극에서 시작하여 음양과 오행이 차례대로 나온 뒤에 묘하게 응결하는 원(圓)이 있는데, 묘하게 응결하는 원이 바로 이 도식이 계시하는 바이니, 천명지권(天命之圈)이 이것입니다.”⁴⁶⁾라고 말한 것으로 보아 「천명도」가 「태극도」의 일부분이며, 「태극도」의 그 ‘묘응지권(妙凝之圈)’를 확대하고 상세히 해석한 것이라고 생각했음을

41) 『퇴계집』 「천명도설」, “太極圖，無元亨利貞，而此有之。”

42) 『퇴계집』 「천명도설」, “太極圖，無地與人物之形，而此有之”

43) 『퇴계집』 「천명도설」, “然太極圖，左爲陽右爲陰，本於河圖洛書前午後子，左卯右酉之方位...今圖，一切反是而易置之。”

44) 『퇴계집』 「천명도설」, “太極圖之由上，當午方火旺之次。此圖之由上，當子方水旺之次。”

45) 『퇴계집』 「천명도설」, “用朱子說，據太極之本圖，述中庸之大旨。”

46) 『퇴계집』 「천명도설」, “蓋太極圖，始于太極，次陰陽五行而后，有妙凝之圈，妙凝之圈，即斯圖所揭，天命之圈是也。”

알 수 있다.

셋째, 「천명도」는 「태극도」의 핵심 사상을 따른다는 기초 위에서, 층차 분석과 방위 설정 등에 있어서는 변형을 가하였는데, 그 이유는 “각각 주장하는 것이 있어서이다(各有所主).”⁴⁷⁾ 「태극도」는 “이기(理氣)의 근본을 천명하고 조화(造化)의 기묘(機妙)를 드러내었으니 나누어 다섯으로 만들지 않으면 사람들을 깨우칠 수 없다.”⁴⁸⁾ 반면에 「천명도」는 “사람과 물건의 타고난 것에 기인하고 이와 기의 화생(化生)에서 근원하였으니, 합하여 하나로 만들지 않으면 그 위치가 제대로 되지 않기 때문이다.”⁴⁹⁾ 퇴계는 「천명도」가 “사람의 위치에서 본다(就人位而觀之).”⁵⁰⁾는 것을 강조하였는데, 「천명도」의 출발점이 ‘인간의 입장’임을 거듭 천명하였다.

퇴계는 「답신계숙(答申啓叔)」에서도 두 그림의 차이를 지적하였다.

蓋彼以太極爲名，此以天命爲名．名以太極者，占造化自然之地分意思．名以天命者，有人物所受之職分道理．占自然地分者，固不當參以修爲之事．故孔子之論太極，亦至於吉凶生大業而止．卽濂溪作圖之意也．有所受職分者，苟無修爲之事，則天命不行矣．故子思之言天命，自率性修道存養省察，以至於中和之極功而後已．卽此圖所本之意也.⁵¹⁾

요약하면, 「천명도」와 「태극도」의 핵심 사상은 서로 동일하지만, 중점을 두는 바가 다르다. 「태극도」가 주돈이(周敦頤)의 우주 생성 이론에 관한 사상의 정화이고 유행(流行)과 조화(造化)를 강조하였다면, 「천명도」는 퇴계가 ‘묘합이응(妙合而凝)’한 인간의 입장에서 바라본, 심성수양이론에 관한 사상의 정화이고, 실천과 수련을 강조하였다고 할 수 있다. 두 그림의 관계는 유가의 하늘과 인간의 상응 체계의 구현이다. 「태극도」는 천도(天道)의 운행(運行)이 사람에게 미치는데, 사람이 각

47) 『퇴계집』 「천명도설」

48) 『퇴계집』 「천명도설」, “闡理氣之本原，發造化之機妙，不分为五，无以晓人.”

49) 『퇴계집』 「천명도설」, “因人物之稟賦，原理氣之化生，不合为一，不成位置.”

50) 『퇴계집』 「천명도설」

51) 『퇴계집』, 「答申啓叔」

각 ‘하나의 태극(一太極)’을 지니기 때문에 그래서 「천명도」는 “사람과 물건이 생겨난 이후로부터 시작하여 그것을 미루어 올라가서[從人物既生後推而上之]”⁵²⁾, 극치를 궁구(窮究)할 수 있게 한다. 퇴계는 비록 만년(晩年)에 더욱 완벽한 「심통성정도(心統性情圖)」를 지었지만, 그가 「천명도」에서 보여준 지혜와 공헌은 여전히 빛을 발하고 있다.

52) 『퇴계집』 「천명도설」

2. ‘발어리(發於理)’에 대한 문제 제기

「천명도」의 사칠과 이기 관계에 대한 최초의 묘사는 ‘四端發於理, 七情發於氣’이다. 이 문장의 주어는 각각 사단과 칠정인데, 사단과 칠정은 모두 ‘정’이다. 그래서 ‘발’이 동작 의미인 ‘발출’이나 ‘발동’으로 이해되어도 아무런 문제가 없다. 이기를 처소 보어로 보면, 사단과 칠정의 출처가 된다. 그러나 퇴계는 ‘四端發於理, 七情發於氣’를 ‘四端理之發, 七情氣之發’로 수정하였다. 퇴계가 ‘四端理之發, 七情氣之發’이라고 표현한 이유는 무엇이였을까? 어떠한 장점들이 있을까? 본 논문은 우선 문장의 형식으로부터 다음과 같이 추측한다.

첫째, ‘四端理之發, 七情氣之發’로 수정한 것이 한국어의 문법 습관에 더 부합한다. ‘發於理, 發於氣’의 문법 구조는 동사 보어 구조인데, 이러한 구조는 한국어에서는 잘 보이지 않는다. 퇴계와 정지운 사이의 많은 토론과 해설은 분명 한국어 구어로 진행되었고 그 결론이 서면 상에 한 문으로 옮겨졌을 텐데, 이러한 상황은 중국의 문어 구어의 구분과 유사하다. 즉, 대화는 구어로 하고, 책에는 문어를 사용한다. 두 종류의 표현 체계는 문법 구조와 어휘의 사용에 있어 차이가 날 수밖에 없다. 어쩌면 표현과 이해를 편리하게 하려고, 퇴계는 입에 잘 맞지 않는 동사 보어 구조를 한국어에서 자주 보이는 주어 서술어(혹은 주어 계사) 구조로 바꾸려고 했을 수도 있다.

둘째, ‘四端理之發, 七情氣之發’로 수정한 것이 이기의 지위와 역할을 부각시키는 데 유리하다. ‘이지발’과 ‘기지발’은 두 가지로 해석할 수 있는데, 하나는 수식 구조인 ‘理氣之發(이기의 발함)’이고 다른 하나는 일종의 주술 구조인 ‘理氣之發(이기가 발하다)’이다. 어떻게 이해를 하든, ‘이’와 ‘기’는 보어에서 관형어로 혹은 주술관계 중의 소주어 위치까지 승격된다. ‘이기’의 문장성분상의 승격은 ‘이기’의 주체성을 강하게 만든다.

셋째, ‘四端理之發, 七情氣之發’로 수정한 후에 ‘발’자의 허화와 약화 현상이 뚜렷이 나타난다. ‘四端發於理’의 ‘발’자는 전체 문장의 서술어로

서 명백히 행위 동사이다. 그러나 ‘四端理之發’의 ‘발’자는 명사[발함]가 될 가능성이 있으며, 설령 동사로 쓰였다 할지라도 주술 구조 중의 소서술어가 되므로, 그 의미는 ‘四端發於理’처럼 그렇게 강하지 않다. 이는 실제 의미에서 형상화로 전환되는 과정을 겪은 것이다.

물론 퇴계가 문법 전문가가 아니고 그가 연구한 것이 문법 문제도 아니라서 문법 구조의 차이를 탐구하고 구분할 필요는 없으며, 또한 ‘발’자가 ‘발동’인지 아니면 ‘표현되다, 나타나다’인지를 구분할 필요도 없다. 그러나 앞에서 서술했듯이, 퇴계는 ‘발’자의 사용에 있어 뛰어난 어감을 가지고 있었는데, 이처럼 ‘이’와 ‘기’의 지위를 승격시키고 ‘발’자의 행동 의미를 약화시킨 것은, 그가 주희의 문헌을 숙독하고서 생긴 언어 감각을 기반으로 완성한 것이라고 추측할 수 있다. 주희가 말한 이발은 天理流行不悞으로 천리본체의 이동이나 운동을 가리키는 것이 아니다. 이발은 형태와 흔적이 없는 천리가 항상 현상세계 측면 상의 실현(實現)이나 ‘창현(彰顯)’을 의미하여 모든 작용을 제약하고 규정하고 있음을 표현한 것이다. 주희의 ‘이발’에 대한 이해와 사용의 유연성으로 보아, 비록 주희가 ‘발동’이라는 단어를 형이상적인 측면에 사용하였지만, ‘이’의 작용을 돋보이게 하도록 진행한 일종의 형상적 비유이고 표현상의 수사 기법일 뿐이다. 퇴계는 주희 사상의 정수만을 잘 이해하고 있었던 것이 아니고, 한문의 사용에 대해서도 능수능란하였기에, ‘이지발’이나 ‘이발’을 자유롭게 사용해서 자신의 의견을 표현하였을 것이라 추측할 수 있다.

언어 문자의 측면에서 추측하는 것 외에 그 문장이 내포하는 의미로 보면, ‘四端發於理’, ‘七情發於氣’의 표현은 사단칠정이 나온 근원을 밝히는 것에 한정되어 있지만, ‘四端理之發’, ‘七情氣之發’은 사단칠정의 내원만을 밝히는 것이 아니라, 그 과정과 결과도 은연중에 내포한다. ‘四端理之發’를 예로 들면, 이 문장은 사단의 내원이 ‘이’에 있음을 의미할 뿐만 아니라 사단이 나올 때 ‘이’의 주재를 받음과 동시에 사단이 ‘이’가 ‘발’한 결과로 이해할 수 있다는 것을 의미하고 있다.

「천명도설」에서 퇴계는 더욱 명확하고 조리 있게 ‘이발’과 ‘기발’의 주도자와 방향을 밝혔다. 「천명도설」의 주요 개념을 다음과 같이 정리

할 수 있다.

첫째, 이기는 서로 떨어지지 않으며, 또한 서로 섞이지도 않는다.

曰 “理外無氣，氣外無理，固不可斯須離也。而其分則亦不可相紊而無其別也。況陰陽五行，本非二物。是以，於五行則置陰陽中而必含其四德，以示五行爲一陰陽而各一其性也。四德則圈書於五行之裏，以示理終不雜乎氣而亦不離乎氣也。⁵³⁾

둘째, 인간과 사물이 다른 이유는 특별한 기관인 ‘심’을 지녔기 때문이다. ‘심’은 이기의 집[舍]이고 성정의 주재자이다.

天地之間，理一而氣萬不齊。故究其理，則合萬物而同一性也；論其氣，則分萬物而各一氣也。何者？理之爲理，其體本虛。虛故無對，無對故在人在物，固無加損，而爲一焉。至於氣也，則始有陰陽對立之象，而互爲其根。故陰中不能無陽，陽中不能無陰，陰中陽之中，又不能無陰，陽中陰之中，又不能無陽，其變至於十百千萬，而各不能無對焉。然則凡物之受此理氣者，其性則無間，而其氣則不能無偏正之殊矣。是故，人物之生也，其得陰陽之正氣者爲人，得陰陽之偏氣者爲物。⁵⁴⁾

天之降命于人也，非此氣，無以寓此理也；非此心，無以寓此理氣也。故吾人之心，虛[理]而且靈[氣]，爲理氣之舍，故其理即四德之理而爲五常，其氣即二五之氣而爲氣質。此人心所具，皆本乎天者也。然而所謂五常者，純善而無惡，故其所發之四端，亦無有不善；所謂氣質者，非本然之性，故其所發之七情，易流於邪惡。然則性情之名雖一，而性情之用，則不得不異矣。至於曰性、曰情之所以該具運用者，莫非此心之妙。故心爲主宰，而常統其性情，此人心之大槩也。⁵⁵⁾

셋째, ‘심’은 ‘의(意)’로 발하는데, ‘의’는 선정(善情)과 악정(惡情)의 선택을 할 수 있다. 즉, 미발(未發)일 때의 ‘심’은 단지 혼연일성(渾然一性)일 뿐이고, 이발(已發)일 때는 ‘기’의 개입이 있으므로 이발(已發)의 ‘정’은 두 가지로 나누어진다. 하나는 천리의 ‘공(公)’을 따르는 ‘정’[사

53) 『퇴계집』 「천명도설」

54) 『퇴계집』 「천명도설」

55) 『퇴계집』 「천명도설」

단]이고 다른 하나는 인욕의 ‘사(私)’를 따르는 ‘정’[칠정)이다. ‘심’은 ‘의(意)’를 이용해 선악을 선택하는데, 다시 말해, ‘이지발’, ‘기지발’의 최종 주도자는 ‘심’이고 ‘의(意)’인데, 즉 마음의 자유의지인 것이다.

意者，心之所發；而心者，性情之主也。故當此心未發之前，如太極具動靜之理而未判爲陰陽者也。一心之內，渾然一性，純善而無惡矣。及此心已發之時，如太極已判而動爲陽、靜爲陰者也。於斯時也，氣始用事，故其情之發，不能無善惡之殊，而其端甚微。於是意爲心發，而又挾其情而左右之，或循天理之公，或循人欲之私，善惡之分，由茲而決焉。此所謂意幾善惡者也。雖然，善之發也。原於固有，故直遂而順；惡之萌也，出於本無，故旁橫而戾。此趙致道「誠幾圖」之所爲作、而於此取以爲說者也。⁵⁶⁾

넷째, 상지(上智)와 하우(下愚)의 구별은 기질(氣質)의 ‘미악(美惡)’에 있지 않고, 천리를 잘 이해하고 천리에 따라 행하느냐에 있다. 현명한 사람은 선(善)을 선택하고 견지해 나갈 뿐이다.

雖然，理氣相須，無乎不在，則雖上智之心，不能無形氣之所發；理之所在，不以智豐，不以愚嗇，則雖在下愚之心，不得無天理之本然。故氣質之美，上智之所不敢自恃者也；天理之本，下愚之所當自盡者也。是故，禹大聖人也。而舜必勉之以‘惟精惟一’；顏子，大賢人也，而夫子必道之以‘博文約禮’，至於『大學』，學者事也，而曾子必以格致誠正、爲知行之訓；『中庸』，教者事也，而子思必以擇善固執、爲知行之道。然則學問之道，不係於氣質之美惡，惟在知天理之明不明、行天理之盡不盡如何耳。⁵⁷⁾

다섯째, ‘심’이 ‘이’를 잘 이해하고, 선(善)을 선택해 행하고, ‘이’에 따라 행하려면, 반드시 ‘경이일지(敬以一之)’해야 한다.

人之受命于天也，具四德之理以爲一身之主宰者，心也；事物之感於中也，隨善惡之幾以爲一心之用者，情意也。故君子於此心之靜也，必存養以保其體；於情意之

56) 『퇴계집』 「천명도설」

57) 『퇴계집』 「천명도설」

發也，必省察以正其用。然此心之理，浩浩然不可模捉，渾渾然不可涯涘，苟非敬以一之，安能保其性而立其體哉？此心之發，微而爲毫釐之難察，危而爲坑塹之難蹈，苟非敬以一之，又安能正其幾而達其用哉？是以，君子之學，當此心未發之時，必主於敬而加存養工夫；當此心已發之際，亦必主於敬而加省察工夫。此敬學之所以成始成終而通貫體用者也。故圖之切要之意，尤在於此也。⁵⁸⁾

여기서, 퇴계 「천명도」의 요점은 이미 명확하다. 퇴계에게 있어서, 이기는 서로 분리되어서는 안 되기에, 자연계는 이발기발을 구분할 필요가 없다. 동식물의 기질은 막혀있고 어두워서, 그 본성이 완전하지 않기 때문에, 그들이 표현해내는 모습은 이기가 합쳐진 모습이다. 그런데 이기는 또한 섞이지 않아서, 인간의 경우에는 이발기발을 구분할 필요가 있다. 인간의 기질은 막혀있지 않고 밝아서, 그 본성이 완전하기에 도덕적 책임을 지닌다. 동시에 인간의 마음은 의지의 자유를 지니는데, 즉, 인간의 마음은 '이'를 따라 발할 수도 있고, '이'를 따르는 대신에 자연적 욕구를 따라서 발할 수도 있다. 퇴계는, 상지(上智)이건 하우(下愚)이건 모두 수양과 공부를 통해 마음속의 '이'를 잘 이해하고 바르게 길러서, 마음이 발동하는 순간에 도덕적 본능으로 향하고, 이발로 향하며, 선(善)을 지향하고 선(善)을 견지할 수 있기를 바랐고, '이발'과 '기발' 사이에서 고민하고 계산할 필요가 없다고 생각하였다. 퇴계가 말한 '이발'과 '기발'은 '심'이 주재하는 성정(性情)의 '발'인데, 선택 능력을 지닌 '심'이 발하는 것이라고도 할 수 있다.⁵⁹⁾ 「천명도」는 철학의 선현들이 말한 것처럼

58) 『퇴계집』 「천명도설」

59) 정원재는 「천명도설」과 사칠논변의 초기에는, 퇴계의 '심'이 중성이라 선과 선하지 않음에 대해 선택할 수 있었고, 「심통성정도」 시기에 이르러야 비로소 '심'의 기능이 자신의 본성을 충실하게 이행하는 것으로 전환되었다고 생각한다. (정원재 「이황의 7정 이해—「예운」에서 『중용』으로」를 참고.) “따라서 「천명도설」에 따르면, ‘마음이 본성과 감정을 거느린다’는 주희의 명제 역시 “마음이 자신의 본질인 선한 본성을 근거로 선한 감정을 드러낸다”는 마음-본성-감정의 일관된 이행을 의미하는 것으로 해석될 수 없다. 오히려 마음의 ‘주재’란 5상을 택하느냐, 기질을 선택하느냐가 핵심이 된다.”(『퇴계학보』 第137輯, 26쪽, 2015.)

“반면, 「심통성정도설」에서는 본연지성과 기질 사이에 명확한 위계가 설정되면서 인의 예지의 본성은 확고한 마음의 본질로 인식되게 되었다. 따라서 마음의 성격 역시 가치

타고난 품성의 차이를 기준으로 인간과 사물의 등급을 나눌 뿐만이 아니라, 인간 ‘심’의 작용에 따라 인간의 우월성과 책임감을 돋보이게 하였다. 「천명도」는 「태극도」의 우주론과 서로 대응을 이루는데, 「천명도」는 완전히 인간의 입장에 기초해 인간의 마음이 어떻게 사단을 통해 천명을 구현하는지를 강조하였고, 인간이 경공부(敬工夫)를 통해 최대한의 정도로 ‘이’를 선명하게 드러내고, 그로써 천명을 증명할 것을 강조하였다.

「천명도」의 구조에서, ‘이’는 ‘심구중리(心具衆理)’의 ‘이’이고, ‘태극’은 ‘인인각구일태극(人人各具一太極)’의 ‘태극’이다. ‘이’는 허령(虛靈)의 마음에 있고, 개체의 ‘기’에게 가려지며, 그 실현의 정도는 인간 마음의 수양 정도에 의해 정해진다. ‘심’은 이기의 합이고 이기의 ‘묘응(妙凝)’이라서, ‘이’를 잘 알고 이해하는 능력을 갖추고 있다. 그러나 ‘심’이 비록 ‘이’를 잘 이해한다 하더라도 ‘이’를 따르지 않을 것을 선택할 수 있다. 이것은 ‘심’의 자유이고, 또한 인간의 자유이기도 하다. 이러한 자유의지는 개체들이 ‘이’를 따라 행할 것인지 아니면 욕(慾)을 따라 행할 것인지를 결정할 수 있게 한다. 퇴계가 제기한 ‘四端理之發’는 그 의도가 ‘기 가운데서 이를 가리켜 말한 것(就氣中指出理)’⁶⁰⁾에 있는데, 이는 ‘정’의 발에서 ‘이’를 발견하고, 개체들이 ‘이’에 순종하여 시시때때로 ‘택선고집(擇善固執)’의 마음을 기르기를 격려하고자 한 것이다.

많은 선행 연구 중에는 퇴계가 ‘이발’을 강조한 것만 보는 연구들이 있는데, 사실은 그렇지 않다. ‘四端理之發, 七情氣之發’는 ‘이’의 작용과 지위를 강조했을 뿐만이 아니라, ‘기’의 작용과 지위도 또한 강조하였다. 여기의 이발기발은 불변의 이론 전제를 지니는데, 그것은 바로 이기가 ‘이물(二物)’이 아니고, ‘이’가 결코 실체가 아니라는 것이다. 이기는 그것이 작용할 때 단지 강약과 승패의 구분이 있음을 표현한다. 주희와 비교

중립적인 마음에서 본질적으로 도덕적인 마음으로 달리 이해되었으며, 마음의 주재 역시 상반된 지향속의 선택이 아니라 자신의 본질을 충실히 이행하는 것으로 역할이 바뀌었다.” (『퇴계학보』 第137輯, 6-7쪽, 2015.)

60) 『퇴계집』 「答禹景善問目」

해서, 퇴계는 ‘기발’의 지위를 아주 많이 상향하였다. 주자가 그다지 중시하지 않았던 ‘기발’이 퇴계에 의해 비로소 정식으로 ‘이발’과 대등한 철학 개념으로 된 것이다. 이는 퇴계가 유학사에 바친 거대한 공헌이라 할 수 있다.

퇴계의 이발설이 제기된 이후에 일부 학자들에 의해 비난받았으며 많은 질문이 쏟아졌다. 그러나 ‘사단이발’, ‘칠정기발’의 사상은 상당히 확고해서 처음부터 끝까지 변하지 않았다.

풍우란(馮友蘭)은 이전에 철학 체계의 전승을 ‘그대로 따라 논하는 것(照着講)’과 ‘이어서 논하는 것(接着講)’이라는 두 경지로 나누었다. 퇴계는 양명학의 공세 하에서 주자학을 ‘이어서’ 논하였지, ‘그대로 따라’ 논하지 않았다. 퇴계가 ‘이어서’ 논한 내용은 공간과 시간의 벽을 뛰어넘었는데, 주자학 및 주자학의 후예들, 특히 개헌학과 학자들과 그 관점이 일치하였을 뿐만 아니라, 학문적 성취 면에서는 개헌학과보다 앞섰다고 할 수 있다.

IV. 퇴계 이발설의 형성——‘사칠논변’

퇴계 이발설의 형성은 동시대 학자 특히 기고봉과의 논쟁과 불가분의 관계에 있다. 1558년 「천명도」에 대해 정지운과 논쟁 중 기대승은 ‘四七分理氣之說’에 대해 부정적 견해를 드러냈다. 이 사실을 알게 된 퇴계는 1559년 정월 “四端之發純理，故無不善；七情之發兼氣，故有善惡”으로 수정된 내용을 담은 서신을 기대승에게 보낸다. 같은 해 3월 기대승은 퇴계에게 「高峰上退溪四端七情說」이라는 답신을 보내게 되는데, 이것이 「高峰第一書」이다. 이에 대한 답신으로 1559년 10월, 퇴계는 「退溪答高峰四端七情分理氣辯」이라는 서신을 또 한 차례 기대승에게 보내게 되는데, 이것이 「退溪第一書」이다. 오랜 시간 조선시대 유학사를 달구었던 ‘사칠논변’의 서막이 열린 것이다.

1. 고봉의 비판

「고봉 제1서」 중에서 고봉은 다음과 같은 견해를 표하였다.

1) 근원적 측면에서 사단과 칠정은 모두 ‘이’에서 발한다. 사단과 칠정은 모두 ‘출어성(出於性)’·‘승어기(乘於氣)’하지만, 상이한 점은 사단의 경우 ‘性之乍發，氣不用事，本然之善，得以直遂者’，즉，사단은 ‘이’에서 발하지만 ‘기’가 ‘용사(用事)’하지 않는데 반해，칠정은 사단과 마찬가지로 ‘이’에서 발하지만 ‘기’가 ‘용사’한다는 점이다.

2) 사단과 칠정은 부분과 전체의 관계를 맺는다. 구체적으로 말하면，사단은 ‘七情中發而中節者之苗脉’이고 칠정 중의 ‘剔撥出來者’이며，또한 칠정 중의 ‘선일변(善一邊)’으로서 사단은 칠정에 포함되는 칠포사(七包四)의 관계를 맺는 것이다.

3) 이기의 관계적 측면에서，‘이’와 ‘기’는 분리될 수 없으며，기발만 수용될 뿐，이발은 수용될 수 없다. ‘이’가 주재하고，‘기’가 재료가 된다

는 것은 엄연히 다른 말이지만, 실제 현실의 세계에서는 혼란의 상태로 존재하므로 나누는 것이 불가하다. ‘이’는 약하고, ‘기’는 강하며, ‘이’는 흔적이 없고, ‘기’는 흔적이 있다.

4) 사칠(四七)과 이기의 관계적 측면에서, 양자는 비대칭성을 갖는다.

고봉의 우려는 일리가 있는데, 사단과 칠정을 이기에 분속하는 것이 문제가 되는 것은, 사단과 칠정은 모두 현실적 감정으로 드러난 것이지, 결코 ‘이’와 ‘기’가 일반적으로 가지고 있는 본질 대 현상이라는 차이는 아니기 때문이다. 그러나 고봉의 서술에는 확실히 모순이 있다. 고봉은 같은 글에서 이발과 기발, 특히 이발에 대한 이해에 있어서 입장이 확고하지 못하다. 그는 본체론 상에서는 ‘이’가 만물의 근원임을 받아들이고 ‘이지발(理之發)’을 인정하지만, 현실 사물 측면에서는 이기가 불가분(不可分)하다고 생각하고, ‘이지발’을 받아들이지 않는다.

퇴계는 「퇴계 제1서」로 불리는 「退溪答高峰四端七情分理氣辯」중에서 고봉의 글에 대해 12 조목으로 나누어 답했는데, 주요 관점은 다음과 같다.

1) 사단과 칠정은 모두 ‘정’이라는 것을 인정하며, 선유(先儒)가 사단과 칠정을 이기로 구분하지 않은 것은 인정한다.

2) 퇴계가 「천명도」를 보았을 때는 정지운이 이미 ‘四端發於理, 七情發於氣’라고 한 것이 있는데, 퇴계도 타당하지 않다고 생각했기 때문에 ‘순선(純善)’·‘겸기(兼氣)’ 등의 말을 추가해서 고쳤다.

3) 고봉의 서신은 잘못을 지적하지만 아직 의심 가는 부분이 있다.

4) 고봉은 서신에서 사단과 칠정이 ‘동실이명(同實異名)’이지만 ‘所就言之者不同’이라고 했다. 이와 같이 생각하면 ‘이’와 ‘기’ 역시 분별해서 말할 수 있다.

5) ‘성’자의 경우 자사의 천명지성, 맹자의 성선지성은 바로 ‘이’의 ‘원두본연처(原頭本然處)’를 지적해서 말한 것이다. ‘성’을 ‘기’와 섞어서 말하면 ‘성’의 본선(本善)을 볼 수 없으니, ‘정’도 이와 같다.

6) 사단은 인의예지의 ‘성’에서 발하고 칠정은 대상을 따라서 나온다. 사단의 ‘발’은 본래 ‘이’와 ‘기’의 합이지만 ‘이’를 주로 하고, 칠정의 ‘발’은 그 안에 ‘이’가 없는 것이 아니지만 지적해 말한 것(所指)이 ‘기’에 있으니 칠정은 바로 형기의 묘맥(苗脈)이다. 사단은 모두 선하지만 칠정은 선악이 정해지지 않았다. 두 가지는 비록 이기를 벗어나지 않지만 그 소중래와 그 ‘주(主)’·‘소중(所重)’을 따라서 말하면 어떤 것은 ‘이’가 되고 어떤 것은 ‘기’가 된다고 한 것이다.

7) 고봉의 서신에서 이기 ‘상순불리(相徇不離)’를 과하게 강조한다.

8) 의리의 학문은 먼저 하나의 설을 주로 하지 말고, 같은 가운데 다름이 있음을 알고 다른 가운데 같음이 있음을 알아서 나누어도 둘이 되어 서로 떨어진 적이 없다는 것에 해가 없고 합해서 하나가 되어도 실제로는 서로 섞이지 않는 것으로 귀결되어야 주밀하고 치우침이 없게 된다.

9) 공자의 계선(繼善)·성성(成性)의 설과, 주돈이의 무극·태극의 설은 ‘이’만 지적해서 말한 것이다. 공자 상근(相近)·상원(相遠)의 ‘성’과 맹자 이목구비(耳目口鼻)의 ‘성’은 ‘기’만 지적해서 말한 것이다. 자사의 중화설과 정자의 호학론(好學論)은 이기를 혼란하게 말한 것이다.

10) 氣之自然發見은 理之本體으로 생각하는 것은 이기를 일물로 생각하는 것과 다름이 없다.

11) 고봉의 서신이 ‘所就言之者不同’을 말하면서도 사단과 칠정은 ‘무이지(無異指)’라고 하는 것은 스스로 모순이 된다.

12) 요즘에 『주자어류』에서 ‘四端是理之發, 七情是氣之發’설을 보았다. 이로 인해 정지운의 설은 잘못이 없고 수정할 필요가 없다.

앞서 논한 바와 같이, 「천명도설후서」의 내용을 통해 「천명도」 창작목적이 바로 ‘기’에 나아가 ‘이’를 지적해 말해서 사람의 몸에 ‘이’를 안돈시키고, 사람으로 하여금 부여받은 ‘이’와 이어받은 명을 발현 혹은 실현시키기 위한 것임을 알 수 있다. 그러나 사칠논변의 과정에서 퇴계가 해결해야 할 문제는 현실적인 측면에서 ‘이’가 나에게 존재하고 어떻게

발현되는지를 증명하는 것이다. 즉, 이발과 기발, 특히 이발의 가능성과 그 작동 기제(機制) 해결이라는 숙제를 안게 되었다는 것이다. 고봉에게 보낸 첫 번째 서신에서 퇴계는 최소 두 가지의 해결책을 다음과 같이 내놓았다.

첫째, 이발과 기발에 대해 정의를 내림에 있어 전제가 되는 것은, ‘이’와 ‘기’는 논의의 주안점이 다른데 독립적으로 ‘이’와 ‘기’를 말할 수 있다는 것이다.

둘째, ‘四端發於理’라고 할 수 있는 것은 그 유래에서 볼 때, 사단이 인의예지의 사덕(四德)으로부터 비롯되었고, 현상적 측면에서 볼 때, 사단의 드러남이 비록 이기의 합이지만, ‘이’가 ‘주’가 되기 때문이다.

뒤이은 「고봉 제2서」 중에서, 고봉은 「중용장구(中庸章句)」, 「혹문(或問)」 및 주자의 여러 견해를 인용하여 여러 절로 나누어 논박했다. 고봉이 제시한 논박 중 앞 다섯 절의 내용을 보면, 첫 번째 서신의 내용에 비해 다소 달라진 관점의 변화가 포착되는데, 그 변화는 구체적으로 다음과 같다.

첫째, 감정은 이발과 기발로 나눌 수 있다는 사실을 인정하는 동시에 ‘四端理之發’이라는 점도 주장하였다. 그러나 ‘七情氣之發’라는 점에 대해서는 의견을 보류하였다. 왜냐하면, 고봉은 칠정이 ‘이’와 ‘기’를 겸하고 선과 악이 있으며(兼理氣, 有善惡), 이기가 공동으로 작용한 결과라고 보았기 때문이다.

이를 뒷받침하는 고봉의 구체적 기술은 다음과 같다.

至若論其情，則緣本性墮在氣質然後發而爲情，故謂之兼理氣有善惡，而其發見之際自有發於理者，亦有發於氣者。雖分而言之，無所不可，而子細稱停，則亦似不能無碍。況以四端七情分屬理氣，則七情非但專指氣而言者，此處曲折殊覺未安爾。⁶¹⁾

所謂四端是理之發者專指理言，所謂七情是氣之發者以理與氣雜而言之者也，而

61) 「고봉 제2서」

是理之發故不可易，是氣之發云者非專指氣也.⁶²⁾

둘째, 고봉은 여전히 ‘이’와 ‘기’에 대한 구분이 지나치다는 생각을 고수하였지만, 표현상에서는 다소 완화된 모습을 보였다. 아래 고봉의 언술을 통해 ‘이’와 ‘기’에 대한 명확한 구分的 배경이 「천명도」의 그림에서 비롯되었다는 그의 인식을 엿볼 수 있다.

蓋泛論四端七情而曰“四者發於理，七者發於氣”，固無不可矣。今乃著之於圖，而以四端置理圈中而謂之發於理，以七情置氣圈中而謂之發於氣，雖寫成圖本勢不得不然，而位置之際，似不免離析太甚。若後學見之，指其已定之形而分理與氣二者，別而論之，則其爲悞人不亦既甚矣乎?⁶³⁾

두 번째 서신 제6절 이후부터 ‘이기상수(理氣相須)’에 대한 입장이 더욱 굳어지게 되는 고봉의 뚜렷한 태도 전환을 알 수 있다. 그는 다음과 같이 주장하였다.

然太以理氣分開說去，而所謂氣者，非復以理與氣雜而言之，乃專指氣也，故其說多倚於一偏。今請先論七情之不專是氣，然後乃可逐段理會也.⁶⁴⁾

고봉은 제6절 중에서 사단과 칠정은 다르지 않음을 재천명하면서, 칠정을 정심(正心)으로 증명하는 것은 온당치 않다고 주장하였다. 제10절에서 고봉은 퇴계가 ‘以氣之自然發見爲理之本體然也’라는 관점을 ‘理氣爲一物’설로 압축, 귀납한 것에 대해 동의할 수 없다고 하였다. 제12절에서 고봉은 『주자어류』중에 등장하는 ‘四端是理之發，七情是氣之發’라는 글귀를 언급하면서, 이는 선대 학자의 ‘一時偶發偏指之語’로 믿을 만하지 못하다고 하였다.

「퇴계 제1서」에서 제시한 12 조목에 대해 답한 12절 형식의 답신

62) 「고봉 제2서」

63) 「고봉 제2서」

64) 「고봉 제2서」

외에도 「고봉 2서」에는 후론(後論)이 덧붙여져 있는데, 그 내용은 다시 다섯 부분으로 나뉜다. 제1부분에서는 『주자대전(朱子大全)』의 「答胡廣仲書」와 「答胡伯逢書」를 인용하면서, 분석 대신에 퇴계에게 대조 검토 해 볼 것을 권하고 있다. 그러나 인용하고 있는 내용을 보면, 사실상 고봉은 이발의 ‘발’자에 대한 의구심을 제기하고 있다. 왜냐하면 주희가 「答胡廣仲書」에서 ‘감물이동(感物而動)’의 ‘동(動)’자와 『중용』의 ‘발’자가 같다고 하였고, 인용문 역시 칠정도 선하다고 언급하였기 때문이다. 고봉은 제2서의 후론 부분에서 사단칠정에 대한 잘못된 인식이 호병문(胡炳文, 자는 중호(仲虎), 호는 운봉(雲峰), 1250-1333)에 의해 비롯되었음을 지적하였다. 이 외에도 고봉 제2서 후론에서는 사단의 부중절(不中節) 문제와 허령(虛靈)과 이기 간의 관계에 대해서도 논하였다.

고봉 2서에서 그의 글투와 생각에 다소간의 변화가 나타났다. 서신의 전반부에서는 일견 퇴계의 견해를 수용하는 듯했지만, 후반부에서는 1서에서 피력한 원래의 입장으로 회귀하는 모습을 보인다. 심지어 어떤 견해의 경우 원래의 입장을 넘어 더 급진적인 생각을 드러내는 경우도 있다. 고봉 자신은 2서의 전반부에서는 사단이 선하고 후반부에서는 사단도 ‘부중절’한 것이 이중적 인식으로 상호 모순된다는 사실을 알고 있었다. 그러나 고봉 자신이 인식하지 못한 모순도 많았다. 예를 들어 서신의 전반부에서는 칠정을 선악의 공존으로 보았지만 후반부에서는 선만으로 보았고, 전반부에서는 ‘이지발’을 바꿀 수 없다고 여겼지만 후반부에서는 “이에서만 나오고 기에서 나오지 않는 어떤 정이 따로 있는 것이 아니다”⁶⁵⁾라고 하였다.

1560년 11월, 퇴계는 고봉 제2서를 받은 후 「退溪答高峰四端七情分理氣第一書改本」을 별도로 작성해 「退溪第二書」의 앞부분에 옮겨 적는다. 「改本」에서는 ‘각유소주(各有所主)’, ‘편지겸지(偏指兼指)’ 등과 같이 보다 정확하고 정제된 언어표현을 구사하였다. 그러나 무엇보다 가장 큰 변화는 ‘氣之自然發見乃理之本體然也’라는 고봉의 견해를 잘 못 이해

65) 「고봉 제2서」 “非別有一情但出於理而不出於氣.”

한다고 (‘錯看妄論’) 인정하고, 아울러 앞선 서신에서 언급한 고봉의 견해는 나흠순(羅欽順, 자는 윤승(允升), 호는 정암(整庵), 1465-1547)과 다를 바 없다는 표현을 삭제한 것이다. 동시에 퇴계는 고봉에게 “만약 정말로 이기를 ‘非一物而有所別’로 여겨 ‘本體’ 뒤에 ‘然也’ 두 글자를 첨가한 것이라면, 「천명도」의 이기 분별은 왜 불가한 것인가?”라는 질문을 던진다. 다시 말해, 고봉의 소위 ‘本體然也’가 만약 본체 자체 아니고 본체의 “그러함[然]”이라는 뜻이라면, 퇴계는 수용 가능했을 것이다. “현실세계는 아무리 순수한 본래의 모습을 가지고 있고, 도덕적으로 선하다고 할지라도 본체 자체는 아니며 본체를 투명하게 투영하고 있을 뿐이라는 것이다. 그러므로 理와 氣는 결단코 분리해서 이해해야 한다고 퇴계는 말한다.”⁶⁶⁾

퇴계의 두 번째 서신에서 드러난 그의 기본사상은 다음과 같다.

1) ‘이’와 ‘기’의 관계에서, 이기의 구분이 지나치다는 지적에 대해, 퇴계는 이기호발설을 주장한다. 그에 따르면, 세상에는 본디 ‘기’가 없는 ‘이’는 존재하지 않고, ‘이’가 없는 ‘기’ 역시 존재하지 않는다. ‘이’만으로 천지지성을 논할 수 있고, ‘이’와 ‘기’가 혼재한 기질지성 역시 ‘기’만으로 논할 수 있는 것이다. 고봉은 대체로 이발만을 인정하고, 기발은 인정하지 않았지만, 실은 이중적 기준으로 ‘이’와 ‘기’를 인식한 것이다. 사람의 몸은 ‘이’와 ‘기’의 합일로 존재하고, 양자가 상호 발하고 그 발함 중에 합일이 이루어진다. ‘이’와 ‘기’가 호발상수(互發相須)한다. 퇴계는 다음과 같이 주장한다.

大抵有理發而氣隨之者則可主理而言耳，非謂理外於氣，四端是也；有氣發而理乘之者則可主氣而言耳，非謂氣外於理，七情是也。孟子之喜、舜之怒、孔子之哀與樂，氣之順理而發，無一毫有碍，故理之本體渾全。常人之見親而喜、臨喪而哀，亦是氣順理之發，但因其氣不能齊，故理之本體亦不能純全。以此論之，雖以七情爲氣之發，亦何害於理之本體耶？又焉有形氣、性情不相干之患乎？⁶⁷⁾

66) 문석윤, 「퇴계에서 리발(理發)과 리동(理動), 리도(理到)의 의미에 대하여-리(理)의 능동성 문제」, 『退溪學報』 第110輯, 182쪽.

67) 「퇴계 제2서」

2) 사단과 칠정의 관계에 있어, 퇴계는 여전히 사단과 칠정은 혼란해서 말하면 모두 ‘정’이지만, 분별해서 말하면 다른 감정이라는 관점을 견지한다. 이와 관련하여 퇴계는 다음과 같이 주장한다.

其所引朱先生答胡廣仲、胡伯逢書及《性圖》三條，皆不過明四端七情非有二之義，此即前所謂渾淪言之者，滉非不知此，惟以七情對四端，則不得不分而言之耳。前說已盡，不煩重論。⁶⁸⁾

두 번째 서신 교환 중 이루어진 퇴계의 이기의 상호 의존성 및 호발에 대한 견해 제기는 이기호발설의 기본적 밑그림이 이미 완성되었음을 의미한다. 고봉과의 논쟁의 과정에서 퇴계는 자신의 사상을 완성해 나갔다. 그런데 한편으로 논쟁의 초기부터 논쟁의 목적에 대해 고봉이 자신과는 근본적으로 다른 생각을 가지고 있음[‘道不同’]을 알게 되었다. 고봉이 학문적 교류를 위해서가 아닌 학문적 투쟁과 승리에 논쟁의 목적을 두었다고 판단한 퇴계는 두 사람의 설전이 무익하다고 보고 서신의 말미에 논쟁을 그만두자는 의견을 전달하였다.

그러나 고봉은 다음 해인 1561년 세 번째 서신을 퇴계에게 보낸다. 퇴계가 두 번째 서신에서 주장한 내용에 대한 논박 외에도, ‘四端是理之發，七情是氣之發’라는 것은 ‘대설(對說)’이 아니라 ‘인설(因說)’라는 견해를 제기한다. 동시에 ‘四則理發而氣隨之，七則氣發而理乘之’라는 견해가 ‘情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘’으로 수정되어야 함을 주장한다. 그리고 고봉 자신도 논쟁의 중단에 동의[‘估停論難’]하면서, ‘大處已同，而只小小節目未契’라는 표현을 통해 자신과 퇴계 사이 존재하던 견해의 간극이 많이 줄어들었음을 피력한다. 그러나 고봉은 ‘이’가 움직일 수 있는가에 대해 한 걸음 더 나아간 질문을 던지며 서신을 끝맺는다.

朱子曰“氣則能凝結造作，理卻無情意無計度無造作，只此氣凝聚處，理便在其

68) 「퇴계 제2서」

中”，正謂此也。今曰“互有發用，而其發又相須”，則理卻是有情意有計度有造作矣；又似理氣二者如兩人然，分據一心之內，迭出用事，而互爲首從也。此是道理築底處，有不可以毫釐差者。於此有差，無所不差矣。⁶⁹⁾

「고봉 제3서」를 통해, 사단칠정에 대한 고봉의 인식이 전혀 변하지 않았음을 알 수 있다. 고봉은 여전히 사단칠정은 모두 ‘성’이 발하고, 둘 다 ‘정’에 속하는 것으로, 같은 실체가 달리 명명되는 것일 뿐[同實異名], 상호 대립적 관계에 놓이지 않는다는 견해를 고수하였다. 그러나 고봉은 이발에 대한 인식에 이미 혼란을 겪고 있는 모습을 보였다. 서신의 같은 단락에서 ‘情之發也，或理動而氣俱，或氣感而理乘’이라는 새로운 견해를 제시하기도 하고, 동시에 이와는 정반대인 ‘氣之順理而發，無一毫有碍者，便是理之發矣’라는 원래의 자신의 견해를 고수하기도 하였다. 고봉은 ‘이동’이라는 말을 가장 먼저 사용하였지만, 또 한편으로는 이에 대해 “却是有情意有計度有造作”이라고 인식하기도 하였다. 즉, ‘이동’이라는 말이 고봉에게서 나오기도 하였지만 동시에 그 자신에 의해 반박당하기도 한 것이었다. 반면에 퇴계는 사칠논변의 과정에서 단 한 번도 ‘이발’을 ‘이동’의 개념으로 인식한 적이 없다.

고봉은 ‘이’의 본질에 대해 의문을 던졌지만, 그에 대한 답은 얻지 못했다. 퇴계는 논쟁 중단에 대한 약속을 지켰는데, 1년 후인 1562년 가을, 고봉의 세 번째 서신에 대해 답신을 보냈지만, 고봉이 한 질문에 대해 답변을 내놓는 대신 고봉의 입장을 존중한다는 의사만 전달하였다. 그러나 퇴계는 서신 말미에 이기호발에 대한 자신의 입장에 변함이 없음을 암시하는 시 한 수를 덧붙인다. 그 시의 내용은 다음과 같다.

兩人馱物重輕爭，
商度低昂亦已平。
更剋乙邊歸盡甲，
幾時馱勢得勻停。⁷⁰⁾

69) 「고봉 제3서」

이로써 조선 유학사의 제1차 사칠논변이 일단락된다.

4년 후인 1566년, 고봉은 「사단칠정후설(四端七情後說)」과 「사단칠정총론(四端七情總論)」을 집필하여 이발, 기발이라는 표현을 수용할 것임을 밝힌다. 같은 해 퇴계는 서신을 보내 고봉의 잠정적 인식 변화에 대해 찬사를 보낸다. 퇴계와 고봉의 사칠논변이 최소한 ‘표현’상에서만은 의견 일치를 보게 된 것이다.

70) 「퇴계 제3서」

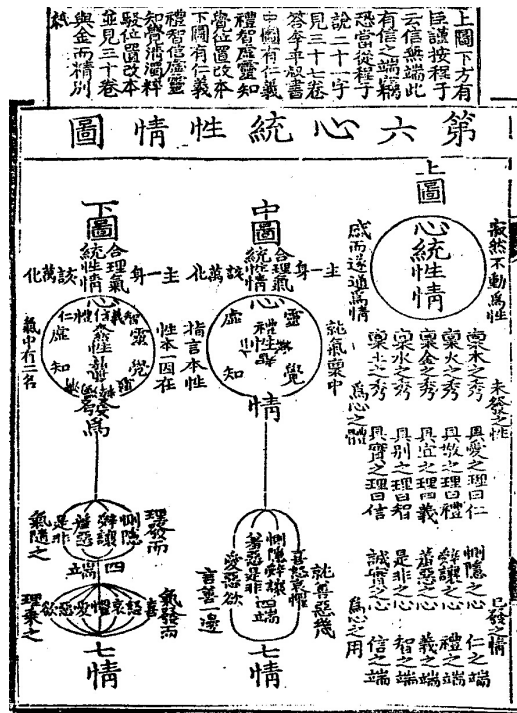
2. 이발에 대한 고봉의 이해와 퇴계의 반론

앞서 논한 바와 같이, 이발에 대한 고봉의 견해는 변화의 과정 중에 있었다. 고봉의 첫 번째 서신에서, 그는 ‘발’을 ‘이’의 ‘용사(用事)’로 해석하면서, 만물은 모두 이발한 것으로 보고, 독자적 기발을 인정치 않았고 사칠분속에 대해서도 동의하지 않았다. 고봉은 두 번째 서신 후반부에서 주희의 「答胡廣仲」을 인용했는데, 그 중에 ‘動’자로 『중용』의 ‘발’자를 해석하는 구절이 나온다. 이 구절이 고봉이 ‘발’자를 ‘동’자로 이해하게 된 전환점이 되었을 가능성이 있다. 이후 고봉은 세 번째 서신에서 이발에서 이동으로 그 인식을 확장시키게 되고, 아울러 이기호발설이 ‘이’의 본질을 ‘有情意有計度有造作’으로 인식하게 할 수 있는 단초가 될 수 있음을 지적한다. 고봉은 ‘이지발’을 인정하지 못했고, 퇴계의 이발과 기발이라는 논리구조 역시 받아들일 수 없었으며, 최종적으로 퇴계의 이원론적 사상에 대한 수용이 불가할 수밖에 없었다.

갓 문과에 급제해 신진 유학자가 된 고봉이 인식과 견해에 변화를 겪게 되는 것은 당연한 일이다. 때로는 오만한 모습을 보이기도 했고, 또 때로는 자기모순에 빠지기도 했지만, 사칠논변의 과정에서 중절(中節)의 여부를 중시하고자 한 고봉의 입장은 견고하였고, 고봉이 제기한 관련 문제 역시 핵심적 사안이 되었다. 특히 퇴계의 ‘이동’에 대한 고봉의 지적은 퇴계의 이발설이 논쟁거리가 되는데 결정적 역할을 하였다. 아쉬운 점은, 고봉이 보낸 세 번째 서신 이후 퇴계는 논쟁의 종단을 선언하였고, 이로 인해 우리는 고봉이 던진 이동 관련 질문에 대한 퇴계의 명확한 답변을 들을 수 없게 되었다는 점이다. 그러나 한 가지 분명한 사실은 퇴계와 고봉 간의 논쟁이 종료되었다고 해서 퇴계의 학문적 발걸음 역시 멈춘 것은 아니라는 점이다. 퇴계의 이기호발설은 그 후로도 발전해 갔는데, 「성학십도(聖學十圖)」 중의 「심통성정도」를 통해 ‘四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之’라는 견해가 여전히 퇴계 사상의 핵심적 위치를 점하고 있음을 확인할 수 있다. 그러므로 아래에 제시하는 「심통성정

도」의 내용을 고봉이 세 번째 서신을 통해 제기했던 문제에 대한 퇴계의 반박으로 볼 수 있다.

「心統性情圖」



이미지 출처 : 『한국문집총간』

생을 마감하기 2년 전인 1568년, 퇴계는 선조를 성군으로 인도하기 위해 「성학십도」를 찬진(撰進)하였는데, 그중에서 제6도가 「심통성정도」이다. 「심통성정도」는 말 그대로 마음[心]이 '성'과 '정'을 어떻게 통괄하는지 즉, '主一身·該万化'에 있어 '심'이 어떠한 메커니즘으로 작동되는지를 소개하고자 하였다. 「심통성정도」는 상, 중, 하의 3圖로 구성되어 있는데, 上圖는 정복심이 지은 것이고, 中圖와 下圖가 퇴계가 지은 것이다.

퇴계는 中圖에서 혼륜의 방식으로 마음이 성정을 통섭함을 설명하고자 했다. 그리고 그림을 구성함에 있어 원으로 마음의 모양을 그리고, 마음의 중심에 ‘성’을 두었고, 마음 밖에 ‘정’을 두는 구도를 취하였다. 中圖에서의 ‘정’은 ‘성’이 마음 밖으로 드러난 것으로, 사단칠정이 모두 선하며 또한 구분되지 않는 통합된 ‘정’인데, 이에 대해 퇴계는 ‘就善惡几言善一邊’이라 하였다. 中圖에서 드러나는 퇴계의 견해는 기대승이 주장한 ‘칠포사(七包四)’와 동일하다. 퇴계는 “其中圖者, 就氣稟中指出本然之性不雜乎氣稟而爲言, 子思所謂天命之性, 孟子所謂性善之性, 程子所謂即理之性, 張子所謂天地之性, 是也. 其言性, 既如此, 故其發而爲情, 亦皆指其善者而言.”⁷¹⁾이라 하였다. 환언하면, 中圖에서 설명하고자 한 바는 기질에 의해 왜곡되지 않은, 이상적 상태의 ‘심통성정’ 혹은 성인의 ‘심통성정’으로, 이때의 사단칠정은 모두 선하기에 사단을 별도로 분리해서 논할 필요가 없다는 것이다.

그리고 퇴계는 下圖를 지어 또 다른 측면의 견해를 제시하고자 하였다. 퇴계는 ‘其下圖者, 以理與氣合而言之’라 하였는데, 다시 말해 그가 下圖를 통해 드러내고자 한 바는 이상과 현실이 만난 상태에서의 ‘심통성정’이었다. 下圖 중의 심권(心圈)에는 본연지성과 기질지성이 포함되어 있는데, 본연지성은 인의지예신으로 나뉘고, 기질지성은 청탁수박으로 나뉜다. 下圖의 ‘정’은 사단칠정이 분리된 ‘정’을 일컫는다. 퇴계는 다음과 같이 말했다.

其言性, 既如此, 故其發而爲情, 亦以理氣之相須或相害處言. 如四端之情, 理發而氣隨之, 自純善無惡, 必理發未遂而掣於氣, 然後流爲不善. 七者之情, 氣發而理乘之, 亦無有不善, 若氣發不中而滅其理, 則放而爲惡也.⁷²⁾

이른바 ‘이’와 ‘기’의 대립은 下圖에서 본성과 기질의 충돌로 표현되었다. 본연지성인 ‘이’에 근거한 사단은 오로지 선하고, 기질지성인 ‘기’에

71) 『퇴계집』, 「心統性情圖說」

72) 『퇴계집』, 「心統性情圖說」

근거한 칠정은 선악의 구분이 있을 수 있기에, 사단이 칠정을 압도하는 명확한 우월성을 갖는다고 본 것이다.

中圖와 비교해 볼 때, 下圖에서는 또 하나의 중요한 차이가 포착된다. 中圖의 心圈의 하단부에 ‘정’자를 써 놓았는데, 下圖에서는 동일한 위치에 ‘정’자를 삭제하고 대신 ‘발위(發爲)’라는 두 글자를 써넣었다는 점이다. 이러한 변화는 최소 두 가지 문제를 설명한다. 첫째, 퇴계는 中圖에서 처리한 것과 같이, 이기불상잡의 관점에서 심권 하단부에 統論之情으로서의 ‘정’자를 써 두고, 이 ‘정’을 다시 내포관계에 놓인 본질적 차이가 없는 사단과 칠정으로 구분 짓는 것은 무의미하다고 보았다. 이에 그는 下圖에서 ‘발위’라는 두 글자를 써 둠으로써, ‘성’이 마음 밖으로 드러나는 ‘정’이 본연지성의 표출인 사단과 기질지성의 표출인 칠정으로 바로 구분될 수 있음을 보이려고 했다는 점이다. 둘째, 中圖에서 제시한 이상적 상태의 ‘성발위정(性發爲情)’은 ‘성’의 직발(直發) 혹은 ‘이’의 순발(順發)이며, 체용관계를 의미하고, 이 때 마음의 역할은 겸성정(兼性情)이라고 할 수 있다. 반면에, 下圖에서 제시한 현실적 상태의 “성발위정”에 대해 퇴계는 본성과 기질 간의 투쟁 즉, 실질적인 심리투쟁의 과정을 겪게 됨을 주장한다. 그리고 이 과정에서 주체의 개입이 필요하게 되는데, 이로 인해 ‘발위’에서 동사 ‘발’의 의미가 부각되어야 한 것이다. 이 때, ‘발’이라는 행위의 주체는 본연지성일 수도 있고 기질지성일 수도 있다. 그런데 최대의 ‘막후조정자’는 마음[心]이다. 이 때 마음은 통성정(統性情)이라는 역할을 철저하게 이행한다고 할 수 있다. 그는 정복심의 말을 인용해 다음과 같이 말하였다.

心統性，故仁義禮智爲性，而又有言仁義之心者。心統情，故惻隱羞惡辭讓是非爲情，而又有言惻隱之心・羞惡辭讓是非之心者。⁷³⁾

따라서, 심권 하단부의 ‘발’자는 명출 수 없는(不可已) 인의지심(仁義之心)이 기질에 내재된 부정적 속성을 극복하고 측은지심으로 발현되는

73) 『퇴계집』, 「心統性情圖說」

행위과정으로 이해될 수도 있다. 下圖의 ‘발’은 단순한 성정의 발현이 아니고 ‘발’의 과정에서는 마음의 감지, 판단, 결단이 필요하고, 주체의 체험과 의지가 결들여져야 한다.

퇴계는 일찍이 다음과 같이 말한 바 있다.

蓋心是合理氣統性情底物事，故非但意爲心之發，情之發亦心所爲也。理無形影，而盛貯該載於心者，性也。性無形影，而因心以敷施發用者，情也。因情之發，而經營計度，主張要如此，主張要如彼者，意也。先儒以情是自然發出，故謂之性發。意是主張要如此，故謂之心發，各就其重處言之。惟孟子知此意，故曰“惻隱之心，仁之端”。惻隱情也，而謂之心者，情因心而發故也。 74)

‘의(意)’는 ‘심’이 ‘經營計度’하고 ‘主張要如此’하는 의식과정이고, ‘정’의 발현에 대해서도 ‘마음이 한 것이다’(心所爲), ‘마음으로 인해 발한다(因心而發)’라고 한 점에 비추어볼 때, 퇴계가 마음[心]을 주체로서 특별히 조명하였다고 말할 수 있다.

심통성정설에서의 ‘심’은 단순히 ‘성정’을 담은 도구가 아닌, 한 몸을 주관하는 주인이 되어 온갖 일을 담당하게 된다. 따라서 마음은 인의예지를 갖추어야 할 뿐 아니라 인의예지를 구현해 낼 책임도 진다. 즉, ‘심’은 본질적으로 ‘이’를 발현시키는 기능을 갖는 기관인 셈이다. 도의를 지향하는 변함없는 ‘심’을 위해 퇴계는 미발(未發) 상태에서의 존양공부와 이발(已發) 상태에서의 성찰공부를 병행할 것과, ‘正其心’, ‘養其性’, ‘約其情’ 해야 함을 주장하였다. 이와 관련된 그의 구체적 언술은 다음과 같다.

要之，兼理氣統性情者，心也。而性發爲情之際，乃一心之幾微，萬化之樞要，善惡之所由分也。學者誠能一於持敬，不昧理欲，而尤致謹於此，未發而存養之功深，已發而省察之習熟，眞積力久而不已焉，則所謂精一執中之聖學・存體應用之心法，皆可不待外求而得之於此矣。 75)

74) 『퇴계집』, 「答李宏仲問目」

75) 『퇴계집』, 「心統性情圖說」

위의 논의를 통해, 「심통성정도」의 이기심성론은 반드시 공부론과 짝을 이루어야 함을 알 수 있다. 조봉(趙峰)은 “만약 우리가 이론적 가설로 출발하지 않고 공부의 실천에서 출발하면 理之發은 절실하게 체험되는 것이다.”⁷⁶⁾라고 지적한다. 또한 그는 “양심본성의 발동은 거짓 情과 가짜 意의 발동과 완전히 다르다. 이는 곧 퇴계의 理發氣發說의 가장 견실한 기초이다. 이로부터 출발하면 반드시 理에 대한 체험이 요구된다. 육왕심학은 바로 이로부터 ‘心卽理’의 길로 나아갔다. (중략) 퇴계는 정통의 주자학의 길, 즉 논리와 체험이 순환하여 융합하는 이기론의 길 그리고 이기론과 심성론이 상호 인증하는 길을 걸어갔다.”⁷⁷⁾라고도 한다. 필자는 조봉의 견해를 동의한다. 퇴계의 이기호발론이 만약 ‘심’의 개입과 검증 그리고 인간의 노력 또한 배제된 채, 단지 자연계의 이기론적 측면에서만 평가된다면, 퇴계가 비판한 것처럼 그 어떠한 논쟁도 무익하다고 생각한다.

강력한 주체의식의 관점에서 보면, 이발은 실은 마음이 ‘이’에 기대어 발현된 것이고, 기발은 사실상 마음이 ‘기’에 기대어 발현된 것이다. 이러한 점에서, 퇴계의 이발기발은 실제로는 ‘心所爲也’ 즉, ‘마음의 활동’으로 귀납할 수 있고, 도심과 인심의 발현과도 유사한 개념이라 할 수 있다. 비록 ‘心之所爲’를 강조하였지만, 성리학의 수호자로서 퇴계는 양명학과는 뚜렷한 선을 긋고자 하였다. 그는 ‘발’자를 ‘심’자 아래에 두었고, 또 한편으로는 도심과 인심의 발현이라는 이론적 노선을 넘어 지고지상의, 의심의 여지가 없는 ‘이’에 근거한 ‘사단발’을 주장하게 된다. 이는 심학(心學) 동점의 시대적 배경 속에서 성리학에 대한 퇴계의 경의의 표시라 할 수 있다.

최영진은 퇴계와 고봉간의 논쟁에 대해 언급하면서 다음과 같이 주장

76) 趙峰, 「궁극적 가치 실현의 관점에서 본 퇴계와 고봉의 理發氣發 논변」, 한국학연구 22, 2010, 414쪽.

77) 趙峰, 「궁극적 가치 실현의 관점에서 본 퇴계와 고봉의 理發氣發 논변」, 한국학연구 22, 2010, 414쪽.

한다.

“퇴고 논변의 핵심은 ‘四端을 理의 발현으로 규정할 수 있는가’라는 점에 있다. 그러나 논변 당시, 퇴계에게 理 자체가 능동적으로 발현한다는 의식이 명료했던 것 같지 않다. 그 당시 퇴계에게 중요한 것은 理가 아니라 四端이었다. (중략) 理發說은 理의 속성을 설명하기 위한 것이 아니라 四端의 형이상학적 근거를 확립하기 위하여 제시된 명제였다. 四端과 七情의 질적인 구분을 짓기 위하여 理氣로 분속하여 말한 것이며, 그 근거를 理와 氣로 각각 배속시킨 것이다.”⁷⁸⁾

최영진의 이러한 생각은 「심통성정도」에 드러난 퇴계의 생각을 잘 보여주고 있다. 「심통성정도」를 지은 퇴계의 의도는 상주문의 형식을 빌려 왕에게 모든 사람의 심중에는 천명지성이 있고, 적절한 수양을 통하면 사단지심의 발현이 가능함을 고하는 것이었다. 따라서 당시 퇴계는 ‘이’의 능동성을 지나치게 부각시킬 필요를 느끼거나 그럴 의도를 갖지 않았던 것이다.

「심통성정도」를 포함한 「성학십도」에서 보여주는 견해는 성리학에 대한 퇴계 만년의 정론이라 할 수 있다. 기고봉을 위시한 당대의 비판의 목소리에도 퇴계의 이기호발설은 동요되거나 수정되지 않았다.

78) 최영진, 「[나의 목소리] 한국유학의 특성에 대한 한 가지 단상」, 『철학과 현실』 2005, 173쪽.

3. 이발에 대한 율곡의 이해

제1차 사철논변 중, 퇴계의 논쟁중단 선언으로 인해 고봉은 이발에 대한 반대 의견을 제대로 주장할 기회를 얻지 못했고, 자신의 사상을 정리하여 철학적 체계를 구축할 기회 역시 갖지 못했다. 그러나 이어진 제2차 사철논변에서 퇴계와 거의 같은 시대를 살았던 대학자 율곡에 의해 보다 높은 차원의 논쟁이 완성될 수 있었다.

조선시대 유학사에서, 퇴계와 율곡 두 유학 대가들은 성리학의 ‘쌍벽’이라 불린다. 전통적 관점에서 볼 때, 퇴계와 율곡은 각자 성리학의 한 면을 계승하였다. 퇴계는 주리론, 이기이원론을 주장하고, 도덕성 확보를 우선순위에 두었으며, 사람과 수양을 중시한 반면, 율곡은 주기론 또는 절충론과 이기일원론을 주장하였고, 논리성을 우선시하였고, 자연과 제도를 중시하였다. 율곡 연구자인 정원재는 「지각설에 입각한 이이철학의 해석」⁷⁹⁾이라는 논문에서 율곡의 핵심사상은 이미 주자학의 범위를 넘어 순자의 사상과 궤를 같이하는 것으로 율곡사상의 철학적 지위를 재규정하였다. 이처럼 퇴계와 율곡은 사상적 측면에서 큰 차이를 보였다. 만약 퇴계와 율곡의 사상을 대조한다면, 1차적으로는 두 사상의 차이를 보다 심도 있게 밝힐 수 있을 것이고, 나아가 수양중시라는 개인적 차원의 문제를 제도구축이라는 사회적 차원의 문제로 넓혀 간 조선 성리학의 발전 상황도 엿볼 수 있을 것이다. 그러나 본고의 연구중점이 퇴계와 율곡 사상의 대조가 아닌 퇴계의 이발설에 국한되기 때문에, 본 절에서는 고봉 사상의 연장선상에서 율곡 사상의 부분적 측면만을 대략적으로 살펴보기로 한다.

제2차 사철논변은 퇴계가 생존해 있을 때, 퇴계와 율곡 사이에서 이루어진 것이 아니라 퇴계가 세상을 떠난 후, 이율곡과 성혼 사이에서 벌어졌다. 1572년, 성혼이 「与栗谷論理氣第一書壬申」을 썼고, 같은 해 율곡은 『牛溪先生集』에 수록된 「答書」를 써서 답한다. 이 글은 「答成浩

79) 서울대학교 박사학위논문, 2001년.

原壬申」이란 제목으로 『栗谷先生全書』에 수록되어 있다. 이로써 쌍방간의 논쟁이 정식으로 막을 올린다. 제2차 사철논변 중 성혼은 이기호발의 관점에 따라 퇴계의 입장을 대변하였고, 율곡은 이와 상반된 견해를 주장하면서 고봉의 입장을 대변하게 된다.

율곡은 다음과 같이 주장하였다.

余在江陵，覽奇明彥與退溪論四端七情書。退溪則以爲四端發於理，七情發於氣；明彥則以爲四端七情元非二情，七情中之發於理者爲四端耳。往復萬餘言，終不相合。余曰明彥之論，正合我意。蓋性中有仁義禮智信，情中有喜怒哀樂愛惡欲，如斯而已。五常之外，無他性；七情之外，無他。七情中之不雜人欲，粹然出於天理者，是四端也。⁸⁰⁾

율곡이 학문적으로 기대승을 추종한 것은 아니지만, 자신의 견해가 다음의 몇 가지 측면에서 고봉과 그 맥을 같이한다는 점은 인정하였다.

1) 이기의 관계에 있어, 율곡은 고봉과 마찬가지로 ‘이’와 ‘기’가 분리될 수 없다고 보았다. 율곡은 “理氣元不相離，似是一物，而其所以異者，理無形也，氣有形也，理無爲也，氣有爲也。無形無爲而爲有形有爲之主者，理也。有形有爲而爲無形無爲之器者，氣也。”⁸¹⁾라고 하였다. 율곡은 ‘이’와 ‘기’가 독립적으로 발동한다는 호발설에 반대하고, “退溪之病，專在於‘互發’二字.”⁸²⁾라고 강도 높게 비판한다. 율곡의 관점에서 이기호발은 ‘이’와 ‘기’를 두 개의 개별적 존재양태로 인정하는 것이다. 관련하여 율곡은 다음과 같이 말하였다.

若來書所謂理氣互發，則是理氣二物，各爲根柢於方寸之中。…然則吾心有二本矣，豈不大錯乎？朱子曰：心之虛靈知覺，一而已矣。吾兄何從而得此理氣互發說乎？…非若互發之說或理發或氣發而大本不一也。⁸³⁾

80) 『栗谷全書』 권14, 「論心性情」

81) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原」 論理氣 第6書

82) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

83) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

율곡은 또한 형이상자로서의 ‘이’는 스스로 발할 수 없고 기발의 주재자(所以發者)로서만 역할을 하며, 현실세계에서 실제로 발하는 것은 모두 ‘기’라는 점을 수차례 강조하면서 다음과 같이 말하였다.

理氣渾融，元不相離，心動爲情也。發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。安有理發氣發之殊乎？ 84)

大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發。…無先後，無離合，不可謂“互發”。 85)

위의 말을 통해, 율곡은 이미 ‘발’자의 의미를 ‘발출’이라는 행위로 인식하였음을 알 수 있고, ‘기’는 ‘발’이라는 행위의 주체이고, ‘이’는 발하는 ‘기’의 주재 또는 근본으로 인식하였음을 알 수 있다. 그리고 이때 이발은 여전히 ‘발어리’라는 함의를 어느 정도는 가지고 있었지만 기발의 경우는 퇴계가 주장한 ‘발어기’와는 전혀 다른 ‘심기 발동 그 자체[心氣的發動本身]’⁸⁶⁾의 개념으로 인식하였다.

‘발’의 개념을 행위, 움직임으로 인식하고, 발하는 것은 ‘기’요, ‘이’는 발하지 않는다는 인식을 가진 율곡은 ‘기’의 활동을 진정한 ‘동인(動因)’으로 파악하였다. 율곡은 용기에 든 물의 비유로 ‘기’가 발하면 거기에 올라탈 수밖에 없는 ‘이’의 능동적 자발성의 부재를 다음과 같이 설명하였다.

物之不能離器而流行不息者，惟水也，故惟水可以喻理。水之本清，性之本善也。器之清淨污穢之不同者，氣質之殊也。器動而水動者，氣發而理乘也。器水俱動，無有器動水動之異者，無理氣互發之殊也。器動則水必動，水未嘗自動者，理無爲而氣有爲也。 87)

84) 『栗谷全書』 권14, 「人心道心圖說」

85) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

86) 陳來, 『韓國朱子學新論』, 廈門大學學報, 2015년.

87) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原」

따라서 율곡은 퇴계의 ‘이발기수’를 결코 수용할 수 없었다. 율곡은 다음과 같이 지적하였다.

且所謂“發於理”者，猶曰“性發爲情”也。若曰“理發氣隨”，則是纔發之初，氣無干涉，而既發之後，乃隨而發也。此豈理耶？⁸⁸⁾

율곡은 퇴계의 이기호발설 중 ‘기발이승’ 즉, ‘기’가 발하고 ‘이’가 올라탄다는 점만을 수용한 것이라 할 수 있다. 그는 “所謂‘氣發而理乘之’者，可也”，“天地之化，無非氣化而理乘之也。”⁸⁹⁾라 하였다. 율곡은 최종적으로 자신의 기발이승일도설로 퇴계의 이기호발설을 대신하고자 한 것이었다.

2) 사단과 칠정의 관계적 측면에서, 율곡은 고봉과 마찬가지로 ‘칠포사(七包四)’를 주장하면서 사단은 칠정 중 선한 감정에 불과하다고 보았다. 그는 다음과 같이 말하였다.

七情則統言人心之動，有此七者，四端則就七情中擇其善一邊而言也。⁹⁰⁾

四端只是善情之別名，言七情則四端在其中矣。⁹¹⁾

따라서 율곡의 입장에서 보면, 사단과 칠정을 각각 ‘이’와 ‘기’의 발함으로 보는 사칠분속이기설은 그 논의 자체가 성립될 수 없는 것이었다. 율곡은 주로 인심과 도심의 각도에서 이발과 기발에 대해 논하고자 하였는데, 관련하여 율곡은 아래와 같이 말하였다.

七情之外，更無四端矣。然則四端專言道心，七情合人心道心而言之也，與人心道心之自分兩邊者，豈不迥然不同乎？⁹²⁾

88) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

89) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

90) 『栗谷全書』 권9, 「答成浩原壬申」

91) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

92) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

人心道心可作主理主氣之說，四端七情則不可如此說，以四端在七情中，而七情兼理氣故也.”⁹³⁾

그러나, 율곡이 인심과 도심의 각도에서 이발과 기발을 논하고자 하였다고 해서, 이때의 이발과 기발 개념을 퇴계가 주장한 이발기발과 동일시해서는 안 된다. 왜냐하면, 그들이 해석하는 ‘발’의 개념이 상이하기 때문이다. 율곡은 다음과 같이 말한다.

但道心雖不離乎氣，而其發也爲道義，故屬之性命。人心雖亦本乎理，而其發也爲口體，故屬之形氣。方寸之中，初無二心，只於發處，有此二端。故發道心者，氣也，而非性命則道心不生；原人心者，理也，而非形氣則人心不生。⁹⁴⁾

“其發也爲道義”와 “其發也爲口體”라는 두 구절을 통해, 율곡은 ‘발’자를 이발(已發), 혹은 ‘성발위정(性發爲情)’에서의 ‘발위’의 의미로 이해한 것임을 알 수 있다. 도심과 인심은 모두 이기의 합일에 의한 것으로서, 도심은 ‘이’에서 나와 ‘기’가 발하여 도의를 따르려는 마음이고, 인심 또한 ‘이’에서 나와 ‘기’가 발하여 인욕으로 표현되는 마음이다. 율곡은 ‘발’자를 사용함에 있어 그 방향과 순서 면에서 모두 퇴계와 달랐다.⁹⁵⁾ 이 점에 주목한 진래는 다음과 같이 지적한다.

퇴계가 주장한 理發氣發의 주요 논점은 발용의 근원에 관한 것인데 반해, 율곡이 주장한 氣發은 발용의 형태에 관한 것이다. 퇴계가 주목한 것은 내적적 근원이었고, 율곡의 관심사는 발동작용으로 양자의 층위가 달랐다. 다시 말해, 퇴계는 근원성에 율곡은 현실화에 그 중점을 둔 것이다.⁹⁶⁾

3) 율곡은 고봉과 마찬가지로 중절함과 중절하지 못함의 구분을 중

93) 『栗谷全書』 권10, 「答成浩原壬申」

94) 『栗谷全書』 권14, 「人心道心圖說」

95) 陳來, 『韩国朱子學新論』, 厦門大學學報, 2015.

96) 陳來, 『韩国朱子學新論』, 厦門大學學報, 2015.

시켰다. 율곡이 ‘기’가 발하고 ‘이’가 올라탄다는 ‘기발이승일도설’만을 인정한 이상, ‘기’라는 동력에 의해 ‘심’이 어떤 ‘정’을 형성하는 순간, 마음은 ‘기’에 의한 발동의 방향이 규범으로서의 ‘이’에 부합하는지를 살피는 지각 기능을 한다고 본 것이다. 따라서 율곡은 천명에 대한 논의를 반대하고, 인심을 살필 것을 주장하게 된다. 이러한 율곡의 생각은 아래 그의 말을 통해 잘 드러난다.

鄭秋巒天命圖，以四端圖於下，意字圖於上，此是錯。大抵學者近思力行爲急務，至於天命，則非猝然可談者也。 97)

그러나 율곡은 고봉과 달리 도심인심의 선한 것이 사단이기예, 사단에는 근본적으로 부중절함이 포함될 수 없다고 생각했다.

乙丑春元日，余與江陵府使金文吉，添慶話及惻隱之情。金曰：四端不可以中節目之。余曰：四端是已發，可指爲中節。大抵已發，則便有中節不中節之分，安有非中節非不中節之情耶？金曰：見盜賊之將死，生惻隱之心，是可謂中節耶？余曰：罪其可罪，而哀其將死。是天地生物之心，安可謂不中節耶？禹之下車泣辜是已。 98)

율곡은 이발(已發) 상태의 ‘정’이 비록 미발(未發) 상태의 ‘성’에 그 근원을 두고 있지만, 이 미발 상태의 ‘성’은 본연지성일 수 없다고 보았다. 왜냐하면 본연지성은 단지 관념적이고 이론적 존재일 뿐, 개별 인간에 존재하는 것은 기질지성으로, 이 기질지성은 필연적으로 ‘기(氣)’ 혹은 ‘기(器)’ 즉, 육신의 한계[제한]에 구속될 수밖에 없기 때문이다. ‘성’이 ‘정’으로 발용될 때, 다시 말해 마음속의 기질지성이 현실화되어 칠정으로 드러날 때, ‘기’의 청탁은 선악에 영향을 미치게 된다. 일반적으로, 맑은 ‘기’는 중절한 사단으로 발현되고, 흐린 ‘기’는 사단 이외의 다른 ‘정’으로 발현되게 된다. 따라서 ‘심’이 발할 때, 마음에 대한 성찰과 교정

97) 『율곡전서』 권14, / 잡저(雜著) 「論心性情」

98) 『율곡전서』 권14, / 잡저(雜著) 「論心性情」

은 매우 중요할 수밖에 없다.

율곡은 다음과 같이 말하였다.

於一念之發，知其爲道心，則擴充之，知其爲人心，則精而察之，必以道心节制。
99)

율곡은 평소의 수양 과정에서도 사람들이 자신의 기질지성을 교정하고 바꾸는데 진력함으로써 기질이 맑고 순수한 상태가 될 수 있도록 해야 함을 주장하였다. 이러한 생각을 토대로 율곡은 개인수양을 위해, 교기질(矯氣質)해야 함을 설파하는 수양설을 제기하였다.

교기질이란 규범으로서의 ‘이’에 따라 자신의 나쁜 기질을 바로잡아 나가는 것인데, 율곡은 이것이 매우 고통스러운 수행임을 잘 알고 있었다. 해서 그는 교기질을 위해 먼저 ‘입지(立志)’할 것을 주장하였다. 뿐만 아니라, 시시비비와 선악의 기준을 이해하는 것 역시 매우 중요하기에, 율곡은 궁리(窮理)도 강조하였다. 율곡의 수양설 중 다수의 개념이 퇴계와 유사하다. 그러나 ‘발’자의 경우에서 보듯, 같은 글자라도 퇴계와 율곡은 의미해석, 사용 목적, 지도 방향 등에서 상반된 견해를 가졌다. 율곡은 『성학집요(聖學輯要)』에서 10여 가지의 수양방법을 제시하였는데, 전반부 몇 장(章)만을 보더라도, 일견 유사해 보이는 수양요목이 실은 그 구체적 내용 면에서 서로 다름을 바로 알 수 있다.

『성학집요』에서는 본론에 해당하는 제2편 수기(修己)편에서 총론 다음으로 입지장(立志章)을 수장(首章)으로 제시하였다. ‘지(志)’가 ‘기지사(氣之帥)’이고, ‘志一則氣無不動’하는 것으로 보았기 때문이다. 율곡이 말하는 ‘지일(志一)’은 바로 ‘지어도(志於道)’이다. 율곡에 따르면, 사람은 태어나면서부터 다양한 기질의 굴레에 갇히게 되는데, 만약 학문의 궁극적 목표인 성인(聖人)이 되고자 하는 데 그 뜻을 두지 않으면, 자신의 타고난 기질을 바꿀 수 없다. 따라서 오직 성학(聖學)에만 뜻을 집중하여 성인의 가르침을 깊이 새기고 나쁜 기질을 다스려 바로잡아야만 이상

99) 『율곡전서』 권14, 「人心道心圖說」

적 인간이 가진 본성을 회복할 수 있다고 보았다. 율곡은 “志乎道，遵乎道，由是而使一世爲唐爲虞，由我也；志於欲，趨於欲，由是而使一世爲叔爲季，亦由我也。志之所向，人主尤不可不慎。”이라 하였다. 율곡의 이 말은 후천적 노력으로 타고난 기질이 극복될 수 있다는 적극적 의미를 내포한 말이다. 입지를 수양의 제일 덕목으로 삼았다는 점을 통해 천명을 부정하고, 태만을 경계하며, 현실적 노력을 중시한 율곡의 사상이 여실히 드러난다고 하겠다. 이처럼 현실을 중시한 사상은 율곡이 ‘이’와 ‘기’ 중 ‘기’의 역할에 더 주목한 결과이고, 이론의 전제 중 하나로서 퇴계와 뚜렷이 구별되는 특징이라 할 수 있다.

이어지는 장은 수렴장(收斂章)이다. 율곡은 “定趨向而求放心，以植大學之基本也”¹⁰⁰⁾이란 말로 이 장을 규정하였다. 수렴(收斂)은 내외적으로 모두 신중하고, 조심하고 삼갈 것을 요구한다. 몸가짐의 측면에서 엄숙한 용모와 장중한 태도를 유지할 것이며, 마음가짐으로는 정돈되어 어지럽지 않고, 미혹되거나 방일(放逸)하지 않아야 한다는 것이다. 이 장의 내용은 퇴계의 거경(居敬)에 관한 공부 내용과 유사하다. 그러나 주의할 점은 그 유사성은 표면적 유사성일 뿐, 율곡이 말하는 수렴과 퇴계의 거경에 관한 논의는 심층적 차원에서 매우 다르다는 사실이다. 퇴계의 경(敬)은 선한 마음에 이르기 위한 공부수단인데 반해, 율곡은 ‘경’에 대해 ‘경’이 비록 기질을 맑고 밝게 해주고, 의와 도리를 뚜렷이 드러내주는 면도 있지만, 공리를 위한 준비단계에 지나지 않으며, 기질에 속박당한 사람은 “하학(下學)”해야만 “상달(上達)”할 수 있다고 보았다.

수렴장(收斂章) 다음 장이 바로 궁리장(窮理章)이다. 율곡은 “收斂之後，須窮理以致知，故窮理次之.”라 하였다. 그리고 율곡은 궁리에 대해 “卽大學所謂格物致知也”란 말로 규정하였다. 율곡은 수렴장의 몇 배에 달하는 편폭을 할애해서 사(思), 습(習), 명선(明善), 절루(積累), 추구(推究), 찰색(察索), 질의(質疑), 격치(格致) 등의 공부법뿐만 아니라 사서오경에 대한 구체적 독서법에 대해 설명하였다. 또한 궁리에 대한 성

100) 『율곡전서』 권20, 「聖學輯要」 序

현들의 견해와 명언, 경구 등을 인용하여 임금에게 궁리함의 필요성을 설파하고, 나아가 이치와 도리에 밝아지고 바르게 몸소 행할 것을 간청하였다. “每遇一事，必求正當之理，去其非而行其是”¹⁰¹⁾라는 말이 이를 잘 뒷받침해준다.

위에서 논한 각 장의 조목들은 모두 교기질을 위한 밑바탕이 되는 내용이라 할 수 있다. 교기질의 구체적 실천방법에는 비례물시(非禮勿視), 비례물청(非禮勿聽), 비례물언(非禮勿言), 비례물동(非禮勿動), 박학(博學), 심문(審問), 신사(愼思), 명변(明辨), 독행(篤行) 등이 있다. 율곡의 교기질설에 따르면, 사람들에게는 모두 천성으로 부여받은 선한 본성이 있지만, 현실에서는 기질이 맑고 순수한 성인들에서만 그 본성이 아무런 노력 없이도 자연 발현이 가능할 뿐, 보통 사람들은 오로지 공부와 수양을 통해서만 기질 개선이 이루어지기 때문에 끊임없는 공부와 수양은 반드시 필요하다는 것이다.

교기질설은 매사에 궁리하고 노력하며, 극기복례해야 함을 주장하는 수양법이라 할 수 있다. 그러나 이 수양법은 일찍이 주희의 시대에, 무한한 분수리(分殊理)에 비해 유한한 인생에서, 과하게 ‘도문학(道問學)’을 중시함으로써 본말이 전도된 끝없는 고행이 될 수 있다는 비판에 부딪히기도 했다. 율곡은 이러한 폐단을 알고 있었다. 그럼에도 그는 성인과 보통 사람의 구분지음을 견지하였고, 주경(主敬)의 지위를 약화시켰으며, 입지와 궁리를 중시하였고, 역행을 강조하였다. 왜냐하면, 율곡의 학문세계에서는 사단과 칠정은 특수성이 없는 동일한 것이고, 마음의 발용결과가 반드시 ‘이’에 합(合)한 것은 아니기에, ‘이’를 찾고, 따르고자 하는 노력만이 ‘합리(合理)’를 보장해 줄 수 있다고 보았기 때문이다. 율곡의 ‘이’는 그저 보편적 규범으로서, 마음이 인지하고 공부해야 할 대상에 지나지 않았다. 그리고 율곡은 마음의 기능과 작용은, ‘이’에 따른 발용의 방향을 더 정확히 조정할 수 있도록 뜻을 세워 ‘이’를 이해하고 지각하도록 하는 것이라고 보았다. “이는 결국 도덕 실천에서 선의지의 순수성보

101) 『율곡전서』 권20, 「聖學輯要」 窮理章

다는 사회적으로 공인된 형식의 이행을 보다 중시하는 결과로 나타나게 된다.”¹⁰²⁾ 따라서 율곡에게 있어 선은 규범 준수를 의미하는 것으로, 설령 선에서 출발한 행위여도 ‘이’의 규정에 위배 된다면 결코 수용될 수 없었다. 이러한 율곡의 생각은 다소 부정적이며 교조적인 윤리관으로서, 예교주의(禮敎主義)로 변질될 위험성을 가지고 있다고 볼 수 있다.

상대적으로, 퇴계는 ‘심’에는 천리에 바탕을 둔 절대선이 내재되어 있기 때문에, 주경의 상태에서 입지와 궁리함 없이도 선을 이룰 수 있다고 보았다. 퇴계가 주장한 이기호발설은 실제로는 ‘마음의 활동’의 두 가지 방식을 지적하고 있는 것이다. 그리고 이 두 가지 방식에는 인류의 자기희생을 통한 질서유지와 인류존속이라고 하는 이타적 측면[이발기수]과 개인의 자기 우선 생존권 쟁취에 대한 조건부적 묵인이라는 이기적 측면[기발이승]이 포함된다. ‘본래 이와 같아야 한다.[本應如此]’의 이발기수와 ‘실제로서 이와 같을 수 있다.[實際亦可能如此]’의 기발이승 두 경로 중에서 퇴계는 특히 이발기수를 강조하였음이 분명하다.

심성론과 짝을 이루는 퇴계의 수양론에서는 ‘기’ 발용 이전의 거경수양을 더욱 중시한다. 퇴계는 사람이 수양을 통해 온화하고 정의로운 마음을 가지게 되면, 발하는 그 찰나에 자연스럽게 이타적 윤리행위가 수행되고, 이발과 기발이 모두 가능한 상황에서 ‘심’은 무의식적이고도 신속하게 이발을 추동하게 된다고 보았다. ‘기’가 발하는 순간에 득실을 헤아리고, 선악을 분별하여 인심의 발동 방향을 교정하는 것이 그 짧은 순간에 실현되는 것은 어렵다고 본 것이다. 따라서 사실상 “퇴계는 맹자의 전통을 이어 결과를 예측하여 선악을 판단하는 순자적 전통 즉 공리주의, 주지주의를 배제하고자 했던 것이다.”¹⁰³⁾ 사단이 상징하는 순수한 이타성과 적극성을 옹호하기 위해, 퇴계는 ‘이발부중(理發不中)’의 후과를 떠안으려 했다. 즉, 예를 들어 어떤 사람이 어떤 일을 행함에 있어, 비록 그 행위가 선(善)에서 출발하였더라도, 옳지 못한 결과를 낳을 수 있는

102) 정원재, 『조선 전기 수양론』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, 28쪽.

103) 허남진, 「거경(居敬)과 궁리(窮理)——퇴계와 율곡의 철학적 차이에 관하여」, 『인간환경미래』 7, 71쪽, 2011, 10.

데, 퇴계는 이러한 행위를 묵인했을 수도 있다. 퇴계가 이기호발을 적극적으로 주장한 진의는, 사람은 응당 수양을 통해 마음 즉 자아의 능동성을 활용해서 선한 의지로 이발기발을 조정할 수 있어야 하고, 궁극적으로는 이를 통해 마음이 칠정이 아닌, '이'가 규정하는 가치방향 즉, 사단으로 더 많이 작동할 수 있도록 해야 함을 지적하는데 있다. 다시 말해서, 이기호발설의 중점은 가치론, 윤리론, 수양론의 층위에서 보다 많이 구현된다. 율곡과는 상대적으로, 퇴계의 윤리관은 적극적이고 발전적 성향의 윤리관이라 할 수 있지만, 양명학과 마찬가지로 주관주의에 빠질 위험성을 가지고 있었다.

요약하면, 이발설은 퇴계와 율곡 사상을 가르는 가장 중요한 차이점이고, 그 차이점은 이기론, 심성론, 수양론 등 각 측면에서 두 사람이 취한 서로 다른 견해에 의해 잘 드러난다. '발'자에 대한 이해 차이는 퇴계와 율곡의 사상적 차이를 유발한 관건 중 하나이다. 그런데, '발'자에 대한 이해 차이로 인해 율곡의 철학과 퇴계의 철학이 상반된 길을 걷게 된 것일까? 아니면, 두 사람의 입장과 견해가 본래 달랐고, 이로 인해 '발'자에 대한 이해와 사용의 차이가 생긴 것일까? 이유야 어찌 되었건, 퇴계와 고봉 사이에서 이루어졌던 타협이 퇴계와 율곡 두 사람 사이에서는 끝끝내 이루어지지 않았다.

V. 현대의 퇴계 해석

퇴계의 이발설에 대한 현대 학자의 인식과 해석은 매우 다양하다. 필자는 현대의 퇴계 연구를 한국, 일본과 중국 대륙, 대만의 두 부분으로 나누어 비교하고, 이발설을 중심으로 퇴계 연구에 있어서 한일 대표 학자들 사이에 존재하는 계승과 비판 양상을 살펴보고, 퇴계에 대한 중국 대표 학자들의 시각에 존재하는 공통점과 차이점을 논할 것이다.

1. 한일 학자의 퇴계 해석

역사적 원인으로 인하여 현대의 퇴계 연구는 일제강점기 일본 학자에 의해 시작되었다. 일본 학자는 근대 이래의 퇴계 내지 전체 조선 유학의 연구 기조를 마련했다고 할 수 있다. 퇴계학의 발전과 전개, 국제화는 일본 학자와 불가분의 관계에 있다. 그 중 다카하시 도오루의 퇴계 연구는 비록 비방과 칭찬을 모두 받고 있지만, 결코 스쳐지나갈 수 없는 일종의 경계비와 같다.

1.1 다카하시 도오루 (高橋亨, 1878-1967)

다카하시 도오루는 1902년 동경제국대학 한문과를 졸업하였는데, 사학을 전공하였지만 문학과 철학도 섭렵하였다. 철학 방면에서 그는 서양 철학의 분류법과 진화론으로부터 큰 영향을 받았고, 비교 연구와 역사적 연구 방법론에도 정통하였다. 다카하시 도오루는 1903년 초청을 받아 한국에 와서 교육에 종사하였다. 1923년 경성제국대학 창립위원회 간사로 임명되어 창립활동에 참여하였고, 1926년 경성제국대학 교수에 임용되어 법문학부 소속으로 한국어학 및 한국문학 제1강좌를 맡았다. 그리고 1938년 은퇴할 때까지 경성제국대학에서 조선유학사를 가르쳤다.¹⁰⁴⁾

104) 林月惠, 李明輝, 『高橋亨與韓國儒學研究』, 臺大出版中心, 2015, 486쪽 참고.

1911년 다카하시 도오루는 총독부로부터 한일 합병 이후의 한국 유생의 동향을 조사하라는 명을 받았는데, “의병장의 책상에 『퇴계집』이 놓여 있는 것을 보고 놀라, 조선 유학을 연구하게 된다.”¹⁰⁵⁾ 퇴계학은 다카하시 도오루의 한국 유학 연구의 기점이자 계기인 것이다. 그는 퇴계를 통해, 구체적으로 말하면, 사단칠정, 이발기발에 관한 퇴계와 고봉의 쟁점을 통해 한국 유학의 핵심으로 파고들어간 것이다.

다카하시 도오루는 사칠논변이 조선 유학의 학문적 대요이고, 그 핵심은 ‘이기지발(理氣之發)’ 문제임을 정확히 파악하였다. 그는 ‘사칠분속이기(四七分屬理氣)’, 이기호발설의 내원을 고증하고, 황간, 정복심, 호병문, 권근(權近, 자는 가원(可遠), 호는 양촌(陽村), 1352~1409), 류종조(柳崇祖, 자는 종효(宗孝), 호는 진일재(眞一齋), 1452~1512) 등이 유사한 학설을 주장하였음을 명확히 언급하였다. 다만 퇴계가 일찍이 밝혔듯이, 퇴계는 먼저 정지운의 사칠분속이기설을 보았고 나중에 주희의 학설을 접하고 근거로 삼았으니, 퇴계는 결코 직접적으로 다른 사람을 쫓은 것은 아니다. 다카하시 도오루도 퇴계의 말을 믿었다.¹⁰⁶⁾ 다카하시 도오루 역시 ‘사칠불가분속(四七不可分屬)’, 이기공발설의 기원을 추적하였는데, 그 학맥이 김인후(金麟厚, 자는 후지(厚之), 호는 하서(河西), 1510~1560), 기대승, 이이로 이어진다고 하였다. 고봉과 율곡 모두 일찍이 퇴계에게 가르침을 구한 적이 있어서 퇴계의 문인은 고봉과 율곡을 퇴계의 문도에 포함시키지만, 다카하시 도오루는 이러한 관점을 부정하였다. 다카하시 도오루는 고봉과 율곡이 사상, 학술, 심지어 정치적인 면에서도 모두 다른 파벌에 속한다고 본다. 특히 고봉은, 설령 매우 방대한 퇴계고봉왕복서가 있을지라도, 퇴계와 사승 관계라고 할 수 없다고 본다.

다카하시 도오루는 조선 유학이 주자학을 고집하고 있다고 생각한다. 다카하시 도오루가 보기에, 주희의 우주인생관은 ‘이’를 근본으로 하는 이기이원론이다. 주희의 ‘이’는 마땅히 그러한 원칙이고, 본질상 악을 용

105) 다카하시 도오루 지음, 조남호 옮김, 『조선의 유학』, 소나무, 1999년 12월, 5쪽.

106) 다카하시 도오루 지음, 조남호 옮김, 『조선의 유학』, 「조선 유학사 주리파·주기파의 발달」 33-35쪽.

납할 수 없으며, 나와 타인의 구별도 존재하지 않는 지극히 공평하고 순전한 것이다. 반면 ‘기’는 활동의 형태와 성질을 지니고, 개체 생명과 생사를 같이 한다. 그래서 ‘기’는 개체적 생명으로 여겨지며, 구체적 나와 타인을 구분하게 만든다. 나에게 있어서 유리한 생각과 행위는 다른 사람에게는 이롭지 못하고, 나와 타인의 이익은 조화되기 어렵다. 오직 나만을 위하고 타인을 위하지 않는 상황은 악의 근원이다. 요컨대 다카하시 도오루는 주희가 ‘기’를 악의 맹아로 보았다고 생각한 것이다.¹⁰⁷⁾

다카하시 도오루가 보기에, 퇴계는 주자학의 가장 충실한 보호자이고, 주리를 특징으로 삼는 철저한 이기이원론자이며, 우주론 방면에서 뿐만 아니라 심성론 방면에서도 주희의 이원론적 구조를 계승하였다. 퇴계는 구체적인 감정의 활동을 근본적으로 ‘이’로부터 발동하는 종류와 ‘기’로부터 발동하는 종류로 나누었는데, 맹자가 말한 측은, 수오, 사양, 시비의 사단은 이발이고, 『중용』과 『예기』에서 말한 회노애구애오욕의 칠정은 기발이다.

다카하시 도오루는 퇴계의 ‘사단이지발, 칠정기지발’의 구조를 설명하려고 하였다. 그에 따르면, 마음은 ‘이권(理圈)’과 ‘기권(氣圈)’으로 구성된다. ‘이권’은 ‘기권’의 중심에 위치하는데, 순수한 ‘이’를 대표하는 ‘성’이 형기의 깊은 곳에 있으면서, 형기에 의해 포위되어 있다는 뜻이다. ‘심’은 형기, 즉 오관을 통해 외부 세계의 자극을 받아들이는데, 만약 깊은 곳에 숨겨진 ‘이’에 의해 감응되면, ‘이’가 발동하여 반응을 만들어 ‘정’으로 표현되니, 인의예지의 ‘성’이 발동하여 나타난 사단이다. 만약 외부 세계의 자극이 깊은 곳에 숨겨진 ‘이’에 도달하지 못하면, 형기가 직접 강렬한 감응을 생성하여 곧장 ‘정’으로 표현되게 만드니, 칠정이다. 다카하시 도오루는 이를 평가하여 말한다.

마치 ‘이’와 ‘기’를 이성과 감성같이 생각하는 것은, 플라톤이 『파이돈』에서 주장한 영혼에서 나오는 의식과 육체에서 나오는 의식이라는 사상과 상통한다. 사단과 칠정을 인심과 도심에 배당하는 것도 역시 이러한 사상에서

107) 『조선의 유학』, 28쪽.

나온 것이다. 108)

다카하시 도오루는 다음과 같이 주장한다.

마음이 리기를 겸하더라도, 자세히 마음의 작용에 나아가 음미한다면, 스스로 리의 발동으로부터 일어나는 것과 기의 발동으로부터 일어나는 것을 구별하여 인식할 수 있다. 즉 순선하여 악의 요소가 섞이지 않는 마음이 작용하는 사단은 리의 발동에 속하고, 선악이 서로 섞이는 마음이 작용하는 칠정은 기의 발동에 속한다. 마치 그것은 함께 성이라고 말하더라도, 나누어 말한다면 본연지성과 기질지성이 있다는 것과 같은 것이다. 즉 리는 고요하여 작용이 없기 때문에 오로지 기에 의지해서 발동한다고 보지 않고, 리 자체도 발동하여 정이 되는 작용을 스스로 가지고 있다고 본다. 이 점이 이황이 주장한 근본이다.¹⁰⁹⁾

그래서 이 주장의 당연한 결과는 본연지성과 기질지성은 구체적으로 대립하는 두 개념이 아니고, 기질지성은 본연지성을 포괄할 수 있는 것임에도 불구하고, 기질지성과 달리 본연지성의 발동을 인정하는 것이다. ...이같이 명확하게 리기를 분별하여 대립시키는 것은 형이상의 원리를 구체적인 마음에 대하여 기계적으로 응용하는 것이다. 예를 들면 물의 작용에 대하여 산소와 수소와의 대립을 인정하려고 하는 것과 비슷하다.¹¹⁰⁾

다카하시 도오루는 ‘이발기수’와 ‘기발이승’에 대한 해석을 시도하였다. 그에 따르면, ‘심’은 ‘이’와 ‘기’의 합이고, 구체적 감정은 오직 ‘이기공발(理氣共發)’이다. ‘이’의 본질은 매우 공평하고 순선하며, 그것이 구체화될 때 비로소 개인에 들어가 악을 만든다. 반면 ‘기’의 본질은 차별화, 개인화되어서 악의 가능성이 존재한다. 그렇다면 ‘심’은 감정으로 표현되고 본질상 공평순선하며, 개인적 욕망을 구비하지 않은 사단은 그 기원이 오직 ‘이’ 주도의 발동일 수밖에 없다. 반면 ‘심’의 활동은 개인적 욕

108) 『조선의 유학』, 37쪽.

109) 『조선의 유학』, 36쪽.

110) 『조선의 유학』, 38쪽.

망이고 악하며, 도덕적 위험을 지닌 칠정으로 표현되고, 오직 ‘기’ 주도의 발동일 수밖에 없다. 다시 말하면, 사단과 칠정이 모두 이기 공동의 발동이고, 그 중 ‘이’가 중심이 되는 것은 이발이고, ‘기’가 중심이 되는 것은 기발이라는 것이다.¹¹¹⁾

다카하시 도오루는, 율곡의 이기관은 ‘이기불상리(理氣不相離)’인데 대우주만 이러한 것이 아니라 소우주인 사람, 즉 마음 역시 이와 같다고 생각한다. 그는 말한다.

이이는 구체적 인간의 정신은 기품 내에 포함된 성을 근본으로 하고, 그 발동 외에 어떠한 정신 현상도 존재하지 않는다고 한다. 환원하자면 ‘심통성정’의 ‘성’은 결코 단순한 관념으로 존재하는 본연지성이 아니고 기질에 포함된 구체적 ‘성’이다. ‘정’이라고 하는 것도 본연지성이 기질에 영향 받지 않고 자체를 곧바로 수행하는 순전한 ‘정’은 아니다. 바꾸어 말하자면 사람의 ‘성’이란 처음부터 이기가 합치한 것이기 때문에 사람의 ‘정’이라고 말하면 이기가 합치한 발동이다. 여기서 그의 성정설은 매우 명백하게 되어 ‘성’은 곧 마음의 본래 모습이고, ‘정’은 곧 마음의 작용이 된다. 마음이 움직여 생기는 모든 마음의 작용이 곧 ‘정’이다. 마치 대우주에서 그 ‘체’는 ‘이’이고 그 ‘용’은 ‘기’라고 하는 것과 서로 부합한다.¹¹²⁾

다카하시 도오루는 주리와 주기 관념을 활용하여 퇴계와 율곡의 철학을 개괄, 총결하였는데, 비록 일정한 문제가 존재하지만, 기본적으로 두 학자의 특징을 잘 파악하였다. 그런데 필자는 이발설에 대한 다카하시 도오루의 입장에 더욱 주목한다. 다카하시의 관찰 체계에서 퇴계의 ‘이발’은 당연히 ‘이’의 발동으로 해석되니, 다카하시 도오루는 퇴계의 이발설에 대하여 고봉과 율곡의 이해 방식을 택한 것이다. 다카하시 도오루는 ‘이’의 발동이 어떠한 부정적 결과를 야기하는지, ‘이’가 무엇에 의하여 발동하는지, 어떻게 발동할 수 있는지, ‘이’가 발동하는 상황에서 주희의 사상을 충실히 반영할 수 있는지 등의 문제에 대해 근대 학자로서 인

111) 『조선의 유학』, 39쪽.

112) 『조선의 유학』, 77쪽.

식이 부족하였고, 깊게 생각하지 못한 것이다.

비록 다카하시 도오루는 성리학자가 아니었지만, 그의 연구는 조선 유학에 상당한 영향력을 지닌다. 다카하시 도오루는 서양철학과 과학 용어를 사용해 퇴계를 설명하려고 시도한 첫 번째 학자이다. 다카하시는 이성, 감성, 영혼 등의 개념을 활용하여 퇴계를 해석하였고, 퇴계를 플라톤과 연계시켰다. 사단칠정 문제에 대해서 조선의 학자 대부분은, 설령 다카하시 도오루와 동시대의 학자라고 할지라도, 퇴계학과를 대표하는 남인 혹은 율곡학과를 대표하는 노론의 지분을 가지고 있어서, 한 쪽의 입장을 고집한다.¹¹³⁾ 다카하시는 어떠한 당파에도 속하지 않아서 당파 의식의 제한을 받지 않고 퇴계의 전모를 파악하려한 첫 번째 외국 연구자이다. 다카하시 도오루는 서양식 이성 인식을 활용하여 퇴계에 접근하였고, 주기-주리 도식을 활용하여 퇴계학, 율곡학 내지 전체 조선 유학을 구조화하였으며, 그 요점을 설명하고, 조선 성리학의 역사를 정리, 개괄하였다. 다카하시 도오루는 조선 유학 연구가 근대화에 진입하도록 한 주동자로서, 한국 유학의 새로운 연구 방식을 개창하였을 뿐만 아니라 한국 유학 연구의 이론 수준을 제고하였다.

그러나 다카하시 도오루의 조선 유학 연구는 식민주의라는 치명적 결함을 지닌다. 다카하시 도오루가 한국에서 활동하던 시기는 일본이 조선을 병탄하여 식민 통치하려던 시기이다. 식민 통치를 옹호하던 관료 학자로서, 다카하시 도오루의 사상에는 식민주의적 성향이 나타난다. 그는 조선 유학과 조선 문화를 폄하하고, 일본의 침략을 합리화했다. 다카하시 도오루에 따르면, 조선 유학은 주희의 본의에 일치하는지에 대한 토론에 불과하다. 또한 조선 유학의 가치는 학술에 있지 않고, 국가와 사회에 대한 사회적, 정치적 영향력에 있다. 요컨대 그 위대함은 민심을 지배하는 역량에 있고, 최대 특징은 정당과 학연의 결합이라는 것이다.¹¹⁴⁾

필자는 다카하시 도오루의 식민주의 이론에 동의하지 않는다. 다만

113) 『조선의 유학』, 9쪽 참고.

114) 「조선 유학 대관」, 『조선의 유학』, 232-233쪽. 중국어 번역을 金基柱, 「高橋亨의朝鮮儒學觀」을 참고. 林月惠, 李明輝, 『高橋亨與韓國儒學研究』, 169쪽.

한국인도 아니고 일본인도 아닌 제3자의 관점에서 볼 때 한국 철학에 대한 다카하시 도오루의 공헌은 결코 사라지지 않는 것이라고 생각한다.

1.2 박종홍 (朴鍾鴻, 1903-1976)

근대 한국의 퇴계학자는 대부분 한편으로는 다카하시 도오루의 학문 방법을 계승하고, 한편으로는 그 식민주의를 비판하면서 성장하였다. 박종홍이 그 대표 중 하나이다.

박종홍은 매우 일찍부터 유학에 대해 강렬한 관심을 표현하여 1928년 「퇴계의 교육 사상」이라는 논문을 발표하였다. 1929년 박종홍은 경성제국대학 법문학부 철학과에 입학했다. 1933년 박종홍은 철학과 대학원생이 되었다. 비록 박종홍이 퇴계학 연구에 큰 관심을 가졌지만, 그는 일본 교수를 따라 한국 철학 연구를 하는 것을 염려하였고, 그래서 하이데거를 전공하였다. 박종홍은 비교적 이른 시기에 서양 철학적 배경을 갖춘 한국 학자라고 할 수 있다.

박종홍은 학교에서 공부하던 시기에 일제강점기를 맞았는데, 이는 다카하시 도오루가 경성제국대학에서 조선유학사를 가르치던 시기이기도 하다. 박종홍의 철학사상은 한편으로는 일본학자의 영향을 피할 수 없었고, 다른 한편으로는 강렬한 반식민주의 및 민족의 주체성, 자각성을 강조하는 민족주의 색채를 지닌다. 광복과 한국전쟁 후 박종홍의 관심사는 민족 자각으로부터 민족의 사상적 방향과 발전의 길로 옮겨 갔다. 그는 한국의 유구한 역사와 찬란한 문화를 자랑스러워하고, 평생 민족의 자존과 자신감의 수립에 힘썼으며, 이러한 기초 위에서 한국 전통 사상을 주체로 하고 시대적 특성에 부합하는 완전히 새로운 철학의 확립을 주장하였다. 즉 한국의 특수성을 계승하고 시대적 보편성을 반영하는, 내심의 불안을 위무하고 외재하는 현실적 위기를 해결할 수 있는 ‘우리들의 철학’을 확립하려 한 것이다.

박종홍의 한국 철학 연구는 다카하시 도오루의 주리-주기 구도를 계승, 발전시켰다. 박종홍에 따르면, 퇴계 이기론의 주요 특징은 ‘이’를 중시하는 것이다. 퇴계에서 ‘이’는 지위가 매우 높아 상대할 게 없고, 사물에 ‘명(命)’을 부여하지만 사물로부터 ‘명’을 받지 않는다. ‘이’는 ‘기’의

주재자이고 ‘기’는 ‘이’의 재료이니, ‘이’와 ‘기’는 구별이 있지만 구체적인 사물에서는 혼연하여 불가분이고, ‘이’는 고귀하고 ‘기’는 비천하며, ‘이’가 이끌고 ‘기’가 따른다. “李栗谷에 의하면 理와 氣는 본래 서로 뗄 수 없는 것이어서 하나인 것 같으나, 그 서로 다른 점은 無形·無爲하여 有形·有爲한 것의 主인 것이 理요, 有形·有爲하여 無形·無爲한 것의 器인 것이 氣다.”¹¹⁵⁾ 박종홍은 율곡의 이기 관계를 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나라는 말로 총결하였고, 율곡 철학이 이일분수(理一分殊)와 이통기국(理通氣局)을 강조함을 지적하였다. 이를 기초로 박종홍은 수양론 방면에서의 퇴계와 율곡의 대립을 총결하였다. 퇴계는 ‘이’를 중시하였기 때문에, ‘이’를 밝히고 ‘이’를 실천하는 것을 즐거움으로 삼았고, ‘이’와 ‘천(天)’에 대한 경외가 충만하였으며, 그래서 퇴계의 수양론은 ‘경’을 주로 삼았다. 율곡은 ‘기’에 관심을 두기 때문에, 먼저 해야 할 것은 ‘기’를 검속하고 그것이 ‘본연지기’로 회복되도록 하는 것이라고 생각하여, 뜻을 세우는 것을 학문의 첫걸음으로 삼았다.

박종홍의 연구는 퇴계와 율곡 학문의 기본적 특징을 간명히 개괄하였고, 퇴계학의 중요 명제의 대부분과 문제의식을 세분화, 심화시켰으며, 퇴계학의 계승과 전파를 위해 견실한 연구 기초를 제공하였다. 그러나 박종홍의 주리-주기 이분법적 연구는 퇴계와 율곡의 이론 특징을 지나치게 대립시킨 것이다. 박종홍은 한편으로는 퇴계와 율곡의 사상이 모두 주자학의 구조 안에 있다고 여기면서도, 또 한편으로는 퇴계와 율곡의 사상이 완전히 상반된다고 여겼으니, 이러한 대립의 설정은 모두 의도적인 것이라는 혐의를 지닌다.

박종홍이 매우 일찍 이발에 대한 의문을 제기했다. 1940년 발표한 「사칠론의 현대 철학적 전개에 관한 각서」에서 박종홍은 아래와 같은 세 가지 문제를 제기한다.

첫째, “理發이든 氣發이든 間에 發하도록 觸發하는 것은 무엇인가?” 박종홍이 보기에, 퇴계는 칠정의 소종래를 외물의 자극으로 귀속시켰지

115) 『박종홍전집』4, 민음사, 1998. 328쪽 참고.

만, 사단이 무엇에 의해 촉발되는지 명확하게 설명하지 않았다. 율곡은 이 문제에 대해서 자신의 해석을 제시한 바 있는데, 퇴계가 논한 사단과 외물은 무관하니, ‘중(中)’으로부터 촉발하여 생긴 것이라고 주장하였다. 당연히 율곡은 이러한 자기 촉발을 인정하지 않고, ‘이’가 왜 자기 촉발이 불가능한지 예를 들어 설명하였다. 박종홍 또한 다카하시 도오루가 만든 퇴계 이기호발설의 도식을 언급하였다. 다카하시 도오루는 ‘이권’이 ‘기권’의 중심에 위치하는데, 깊은 곳에 숨겨진 ‘이’가 외부세계의 자극을 감응하고 발동한다고 이해한다. 이로써 다카하시 도오루는 퇴계의 ‘이’가 외물로부터 촉발된 것임을 주장한다. 율곡과 다카하시 도오루의 상이한 해석에 대하여 하이데거의 영향을 받은 박종홍은 자기 촉발의 관점으로 기우는 경향이 있다. 그는 말한다.

栗谷의 말과 같이 理의 自己觸發이란 실로 전연 불가능한 것인가. 退溪의 學說이 과연 理의 自己觸發을 의미하는 것이라고 해석할 수 있다면 그야말로 形而上學의으로 보아 하이데거의 이른바 根源的인 純粹生産的 構想力의 自發的 受容性を 연상시키는, 더 一層 高次的인 문제로 전개시킬 가능성이 발견될지도 모른다. 하여간 四七論에 있어서 觸發하는 것이 무엇인가에 대하여서는 哲學的으로 추궁할 여지가 있고 또한 중요한 과제의 하나라고 생각한다. 116)

둘째, “四七論의 초점인 ‘무엇’이 발하는가의 문제이다.” 박종홍이 보기에, ‘심통성정’은 사단칠정과 ‘미발지성’을 대립시킨 것인데, 여기서 성즉리, 성즉기 등의 일변설 혹은 ‘이기’를 통합하는 혼륜설 등이 대립하고, 비로소 ‘성’의 호발, 공발, 일도 등 다른 견해가 출현할 수 있다. 박종홍은 주리-주기를 논하기 전에 마땅히 ‘미발지중’을 고찰해야 한다고 주장한다. 그는 ‘미발지중’이 곧 천하의 대본이니, 바로 태극 자체라고 여긴다. 그는 말한다.

116) 『박종홍전집』 1, 435쪽.

未發之中이 이미 天下之大本이거든 이 未發之中의 所從出을 다시 묻는다는 것은 大本의 所從出을 물음이요 동시에 大本이 大本 구실을 그만두는 순간 일 이다. 따라서 나는 天下之大本으로서의 未發之中은 곧 易有太極之太極自體로 되는 것이라고 보고 싶다.¹¹⁷⁾

박종홍은 주돈이와 주희의 ‘무극이태극’을 ‘비유비무’, 즉 ‘유’도 부정하고 ‘무’도 부정하며, 동시에 ‘유’와 ‘무’가 서로 유전하는 만화의 근본 계기로 해석한다. ‘미발지중’이 태극 자체라면 곧 변화의 주축이기도 하니, ‘미발지중’은 당연히 태극과 같이 ‘하나이면서 흩어지고’ ‘가면서 오는’ 특징을 지닌다. 박종홍은 말한다.

一而散하며 往且來하는 變易의 樞軸으로서의 中이야말로 天下之大本인 未發之中이 아닐까 생각하는 바이다.¹¹⁸⁾

셋째, 이발이니 기발이니 하는 ‘발’이란 어떠한 작용을 말하는 것인가? 박종홍은 다음과 같이 말한다.

退溪는 人馬의 出門行路로써, 高峰은 水面에 비친 月光으로써, 栗谷은 器水로써, 각기 이 發의 현상을 比喩하여 논한 바 있으나, 하여간 發이란 存在場所의 변경 또는 量的 分出을 의미하였음에 불과하고 自己否定的인 질적 비약이나 새로운 形成的 創造로서 파악되지 못하였다. 이 發은 中庸의 費而隱의 費, 易 繫辭 上의 顯諸仁의 顯과 同一한 현상을 이름이 아닐까 推想도 되는 바요, 特히 後者는 주자 本義에 “顯,自內而外也”라 하였고, 다시 그 註에 “顯諸仁, 如惻隱. 譬如一樹一根生許多枝葉花實, 此是顯諸仁處”라 하여 有機的 발전에까지는 전개되었으나 결국은 이러한 연속적인 有機的 발전을 논하는 정도에 그치었고 斷絶的인 飛躍的 側面에 想到하지 못한 듯 하다. 역시 연속적인 發出說이 가진 불가피의 단점일지도 모른다. 그러나 나는 여기에서도 未發之中을 無極而太極의 의미로 파악함으로써 發의 自己否定的인 斷絶的 飛躍의 새로운 一面을 剔抉할 수 있지나 아니할까 생각한다.¹¹⁹⁾

117) 『박종홍전집』 1, 436쪽.

118) 『박종홍전집』 1, 436쪽.

박종홍이 보기에, ‘발’에 대한 퇴계, 고봉, 율곡의 이해가 『중용』의 ‘費’ 혹은 『주역』 「계사전」의 ‘顯’과 같아서, 일종의 지속적인 위치 변화 혹은 양적 변화일 뿐이고, 그들은 모두 ‘발’이 지닌 비지속적이고 질적인 비약을 지적하지 않았다.

박종홍은 「사칠론의 현대 철학적 전개에 관한 각서」에서 자신이 제기한 문제에 대한 체계적인 답을 하지 않았다. 이러한 문제는 여러 해 동안 그를 괴롭혔는데, 결국 그의 철학적 사고에 따라다녔다. 박종홍은 1963년 출판된 『현실과 구상』에서 다시 한 번 답을 제시하였다. 박종홍은 어떻게 ‘이’를 이해할 것인가가 관건이라고 하였다. 만약 주기론자와 같다면, ‘이’가 ‘소이연지리’라고 생각할 것이고, 그렇다면 매우 쉽게 ‘이’를 규칙으로 간주할 텐데, 이러한 상황에서는 이발이 불가능하다고 단정할 수 있으니, 율곡의 기발이승일도설이 더욱 합리적일 것이다. 그러나 만약 주리론자와 같다면, ‘이’가 ‘소당연지리’라고 생각할 것이고, 서양 철학을 참고하여 이성과 감성을 고찰하는 방식으로 이발과 기발을 대할 것이다. 사람에게 적용하여 말하자면, 이발은 기본적으로 이성에 해당하고, 기발은 기본적으로 감성에 해당한다. 서양철학에서 이성 혹은 오성은 능동적인 것이고, 감성은 외물의 촉발이 필요하니 수동적인 것이다. 같은 이치로, 수동적 기발에 비하여 ‘이’는 능동적인 것이니, 이발의 ‘발’은 비로소 본래의 의의를 드러낼 수 있다. 본체로서의 ‘이’는 ‘무정의’, ‘무조작’이니 무위인 것이지만, ‘이’의 묘한 작용은 도리어 드러난다. 그래서 퇴계는 ‘물격(物格)’을 논할 때 “닿지 않는 바가 없다[無不到]”고 하였고 ‘동정’을 말할 때 “‘이’에는 동정이 있다[理有動靜]”고 말한 것이다.¹²⁰⁾ 이러한 사고를 통해, 박종홍은 퇴계의 이발설, 이도설, 이유동정설에 대한 체계화 해석을 완성한 것이다.

다카하시 도오루는 이발을 해석할 때 ‘발동’이라는 말을 여러 차례 사용하는데, 박종홍은 이를 ‘능동’으로 고쳤다. 박종홍은 이러한 수정을 통

119) 『박종홍전집』 1, 437쪽.

120) 박종홍, 『현실과 구상』, 박영사, 1963. 367-368쪽 참고.

해 퇴계의 이발을 운동 능력의 측면으로부터 적극적 성격 혹은 속성의 측면으로 수정한 것이다. 이발 문제에 대한 박종홍의 철학적 민감도와 선진성은 다카하시 도오루를 훨씬 초월하며, 이는 명백한 발전과 진보라고 할 수 있다. 박종홍은 말한다.

大體로 理를 所以然之理에 置重하는 論者は 理 自體의 能動性을 否認하기 때문에 스스로 發하는 것이 아니라고 보고, 理를 所當然之理에 置重하는 論者は 理의 積極인 自發性을 主張하는 것이 사실이다. 그런데 退溪에 의하면 理는 萬物에 散在하는 것이나 그 用의 微妙함은 실로, 사람의 마음 밖에 있는 것이 아니다. 朱子가 情意造作이 없다고 한 것은 理의 本然之體를 말한 것이요, 理가 極處에 이른다는 것은 그의 妙用을 말한 것이라고 하여, 理를 體에서 보면 情意造作이 없는 것이요 用에서 보면 物理가 極處에 이른다. 즉 物이 格한다고 할 수 있다고 하였다.¹²¹⁾

박종홍은 ‘이’의 능동적 속성이 여전히 ‘이’의 ‘무정의’, ‘무조작’에 대한 주자의 범주 확정에 위배됨을 분명히 알고 있었으니, 설령 박종홍이 퇴계의 체용관을 활용하여 ‘본연지체’와 ‘지신지용(至神之用)’을 구분하고, 자연 세계와 인간 사회에서 ‘이’가 마땅히 다르게 이해되어야 한다고 주장하더라도, ‘이’의 능동성은 주자의 ‘이’에 대한 정의와 모순되는 이 문제를 원만히 해결할 수 없다.

박종홍 역시 다카하시 도오루와 같이 서양 철학의 연구 방법을 차용하여 한국 철학을 분석, 해석하였다. 다만 박종홍의 목적은 한국 유학이 당시의 철학 정신에 위배되지 않고 서양 철학이 지닌 요소를 한국 철학 역시 지니고 있음을 증명하는 것이라는 점에서 다카하시 도오루와 다르다. 박종홍은 한국 철학을 폄하하는 다카하시 도오루의 식민주의에 동의하지 않았다. 박종홍이 보기에, 설령 한국 철학이 고착성과 당파성을 지니고 있더라도 결코 제자리걸음을 한 것은 아니고, 사칠논변 또한 결코 공리공담(空理空談)이 아니다. 오히려 사칠논변은 한국 유학자의 사고의

121) 『박종홍전집』 4, 260쪽.

깊이를 드러내고, 논변 중의 철학적 식견은 한국사상문화의 기초를 구성할 뿐만 아니라, 유학의 이론 수준을 제고하여 서양 철학과 견줄 만하다.

박종홍은 기본적으로 다카하시 도오루가 제시한 주리-주기 구조와 이성-감성의 비유를 수용하였다. 다만 이발의 ‘발동’ 측면에 대한 다카하시 도오루의 단순한 해석을 부정하고, 퇴계의 체용관의 관점으로부터 ‘이’의 ‘체’의 무위적 속성과 ‘이’의 ‘용’의 능동적 속성을 도출해냈다. 박종홍은 한국 철학의 특징적 문제에 입각하여 더욱 체계적으로 이발의 합리성을 탐구하였고, 퇴계학 내지 전체 한국 철학 연구가 건강하고 자신감 있게 현대화를 향해 걸어갈 수 있도록 공헌하였다. 다만 박종홍 본인이 의식하고 있듯이 ‘이’의 무위와 능동이라는 이중적 성격을 합리화하기 위해 자연계의 ‘이’와 인류 사회의 ‘이’를 분별적으로 정의할 필요가 있었고, 이러한 정의와 방법은 반드시 자연계와 인류 사회의 ‘대도(大道)’를 통일, 조화시킬 수 없게 하니, 유학의 기본 원칙에 위배되는 것 같다는 점에서 부족함이 있다.

1.3 배종호 (裵宗鎬, 1919-1990)

배종호는 1943년 경성제국대학 철학과에 입학하여 서양철학의 공부하였는데, 처음에는 헤겔을 전공하다가 후에 전공을 바꾸어 한국 유학을 연구하여 한국현대사에서 제1세대 유학 연구자가 되었다. 근대와 현대에 걸쳐 있는 박종홍이 세계 혹은 서양철학의 큰 틀에서 한국 철학의 지위와 방향을 파악하는 것에 치중했다고 말한다면, 배종호는 정주성리학 자체에 뿌리를 두고 성리학의 유전과 발전이라는 관점에서 한국철학과 퇴계학을 바라보았다. 비록 배종호 역시 서양철학 이론과 개념의 제한을 완전히 벗어나지는 못했지만, 박종홍과 같이 그가 서양철학을 흡수하고 활용한 목적은 한국 철학의 특징을 명확히 해석하고, 한국철학의 보편적 특징을 추출해내는 것에 있었다.

배종호는 한국철학, 특히 조선시대의 유학이 주자학 계통에 속한다고 보았다. 주자학은 조선에서 중국 이학을 넘어서는 신국면을 연다. 한국의 이기철학, 특히 퇴계학은 심지어 일본 주자학에도 영향을 미쳤다.¹²²⁾

다카하시 도오루에 대한 배종호의 평가는 비록 높지 않지만¹²³⁾, 그는 기본적으로 다카하시 도오루의 주기-주리 구조를 흡수하여, 다카하시 도오루와 같이 퇴계학과와 율곡학과와의 대립을 주리파와 주기파의 대립으로 불렀고, 이러한 구조로 구분될 수 없는 학자들은 절충파라고 불렀다. 배종호는 박종홍의 영향도 받아서 그가 보기에는, 주희의 ‘이’는 양면을 지니는데, 하나는 존재의 ‘이’[존재론적 필연 법칙]이고 다른 하나는 당위의 ‘이’[가치론적 당위 법칙]이니, 즉 소이연의 ‘이’[천도]와 소당연의 ‘이’[인도]이다. 당위의 ‘이’는 인류 사회의 도덕 원리이다. 주희는 당위의 ‘이’에 의거하여 자연 존재를 바라보았다.¹²⁴⁾ 퇴계는 주희의 사고방식을 계승하여 주로 사람을 중심으로 이기를 해석하고, 이 해석을 자연계로 밀고 나갔으니, 퇴계는 인도로부터 천도를 추론한 것이다. 율곡은 자연을

122) 배종호, 『한국유학사』, 4쪽.

123) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 303쪽 참고.

124) 배종호, 『한국유학사』, 27쪽.

중심으로 이기를 설명하고, 이러한 설명을 사람으로 밀고 나갔으니, 천도로써 인도를 추론한 것이다.

박종홍은 인간과 자연 세계의 ‘이’를 분리한 후 ‘이’가 능동과 무위의 이중성을 지닌다는 결론을 내린다. 반면 배종호는 인간과 자연 세계의 ‘이’가 결코 모순되지 않고, 존재의 ‘이’와 당위의 ‘이’가 논리상 마땅히 일치해야 한다고 주장한다. 그렇다면 ‘이’에 능동과 무위라는 성격상의 모순이 발생하는 까닭은 단지 ‘이’에 대한 퇴계와 율곡의 이해가 달라서 일 뿐이니, 바꿔 말하면 배종호는 그 원인을 주리론자와 주기론자의 인식상의 차이로 귀결시킨 것이다.

배종호는 ‘이’의 두 가지 판이한 특징이 주희로부터 근원한다고 보았다. 주희는 ‘이’가 ‘무정의’, ‘무조작’이어서 ‘淨潔空闊한 세계’라고 말한 바 있는데, 이때의 ‘이’는 단지 관념상의 ‘이’라고 이해될 수 있다. 그러나 주희 또한 ‘이에 동정이 있다’고 말하였으니, 문자 그대로 보면 ‘이’가 ‘활물(活物)’로 보일 수 있다. 주리의 입장에서 ‘이’의 주재의 의미를 고려해보면, 퇴계는 조작과 움직임이 있는 특징을 받아들여 ‘이’가 발동할 수 있음을 주장할 필요가 있다. 배종호는 말한다.

그러나 朱子는 理를 다만 原理로만은 보지 아니하고, “理有動靜” 또는 “理必有用”이라 말함으로써 退溪가 이해하듯이 마치 理自體가 動靜作用을 하는 것 같기도 表現한 일이 있는 것이다. 만일 이렇게 理解한다면 理는 다만 原理로서만 存在하는 無造作인 것이 아니고, 有造作으로서 動靜作用을 하는 存在로 보아야 할 것이다.¹²⁵⁾

배종호는 퇴계가 우주론의 측면에서 주장한 것이 ‘이기양동설(理氣兩動說)’이라고 지적한다.

그러면 退溪의 있어 天地造化論 즉 宇宙論은 太極圖說의 그 이른바 理動而氣生과 易復卦의 그 이른바 氣動而理顯의 두가지 側面으로 보게된 것으로

125) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 170쪽.

여기에 退溪의 理氣兩動思想이 나오게 된 것이다. 126)

단 배중호가 보기에, 퇴계의 ‘이기양동설’은 단순히 주희에게서 기원한 것이 아니라 퇴계의 이론 발전의 결과이기도 하다. 구체적으로 말하면, 첫째, 퇴계의 체용관의 발전 결과, 특히 ‘이’의 묘용에 대한 강조의 결과이다. 그는 말한다.

그런데 여기서 또 注意할 것이 있는 것이다. 그것은 理를 다만 無形無爲로서 無情意, 無計度, 無造作으로서만 본다면 그것은 아무런 機能도 없는 불꺼진 재(死灰)와도 같은 死物이 되고 만다는 것이다. 따라서 그러한 理는 氣를 乘함으로써 氣를 主宰하는 能動的 機能을 否認하는 것이므로 理가 氣를 主宰하는 것이 아니라 도리어 理는 能造作的 氣에 붙어 있는 屬性으로 轉落하는 것이라 생각한 것이다. 이러한 懷疑未決의 끝에 退溪는 奇高峰의 理自到說을 보고, 또 朱子語類에 나오는 바 朱子語로서의 “理必有用”이란 것을 深察한 결과 드디어 理發 理到 즉 理動을 解悟한 것으로 여기서 退溪의 理氣互發 理氣互動의 思想이 確定된 것인데, 이것이 그의 領悟處라 할 것이다. 127)

둘째, ‘이기양동설’은 퇴계의 이기호발설의 발전 결과이다. 배중호는 퇴계가 주장한 ‘이발’이 ‘이의 능동적 발동’을 의미한다고 주장한다. 그는 말한다.

사실 退溪가 奇高峰과의 四七論辯에서 四端理之發 七情氣之發이라 主張함으로써 理氣兩發을 말한 것은 理를 다만 原理로서 無造作的 存在로 본 것 보다는 도리어 理의 能動的 發動을 생각한 것이라 생각된다. 128)

배중호는 퇴계가 이기의 관계를 설명할 때 그 방식이 인도로부터 천도를 추론한 것이라고 말한 바 있다. 다시 말하면, 퇴계는 인도의 이기호발설로부터 우주론 측면의 ‘理動氣動’의 ‘호동관(互動觀)’을 성립시켰다는

126) 배중호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 165쪽.

127) 배중호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 166쪽.

128) 배중호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 170쪽.

것이다.

이 理氣兩發思想을 太極圖說에 應用하다가 드디어 그 宇宙造化說에 있어 理動氣生 氣動理顯이라는 理氣互動의 宇宙論을 樹立하게 된 것이다.¹²⁹⁾

배종호에 따르면, 이기 관계에 대한 주희의 규정은 ‘不可分開’인 동시에 ‘決是二物’이고, 퇴계의 리기호발설은 ‘결시이물’을 근거로 삼아, 이기가 개념상 둘일 뿐만 아니라 실제로도 둘이며, 그래서 호발할 수 있다고 주장한다. 또한 배종호에 따르면, 퇴계 이기론의 특징은 ‘二體二用’으로 귀결된다. 그는 다음과 같이 말한다.

그(퇴계)가 理氣의 分別을 主張함으로써 理氣의 兩發과 兩動을 主張하는 것을 보면 二體二用을 생각한 것 같다. 즉 理動氣生과 理發氣隨는 理體氣用이요, 氣動理顯과 氣發理乘은 氣體理用이 될 것이다. 이렇게 보면 그에 있어서는 理에도 體와 用이 있고, 氣에도 體와 用이 있는 것으로 이는 二體二用임이 틀림없다고 하겠다.¹³⁰⁾

배종호는 결코 ‘二體二用’설의 합리성을 의심하지 않았고, 도리어 이설이 이기가 반드시 서로 떨어져서는 안 되는 특징을 반영하고 있으며, 학문상 孔孟朱周 등의 전승에 의거하고 있다고 여겨, 이에 대해 매우 높은 평가를 하였다. 그는 말한다.

이에 退溪는 그 學問方法論으로서 同中有異와 異中有同을 말하고 있으나, 이는 그 學問求道の 緻密性和 論理性을 드러내고 있는 것이라 하겠다. ¹³¹⁾

배종호가 ‘발’자의 함의에 대해 언급한 것은 많지 않다. 정주의 사단 칠정론을 논할 때 배종호는 성정 관계에 대한 주희의 관점이 다음과 같

129) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 180쪽.

130) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 471쪽.

131) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 471쪽.

다고 주장하였다.

蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂‘心統性情’也. (『주자어류』 5:71)

以其未發而全體者言之，則性也； 以其已發而妙用者言之，則情也. (『주자어류』 5:76)

배종호는 다음과 같이 말한다.

여기서 말하는 心の未發과 已發을 가지고 性과 情을 풀이한 것은 氣一元論의으로 말하는 것이다. 그러나 이것을 理氣二元論의으로 말한다면, 性即理이므로 그것은 原理로서 未發이니 已發이니 하는 發動하는 것이 아니다. 사실 이러한 애매한 表現으로 因해 朱子哲學을 理解하는데 許多한 物議가 생기는 것이다. 132)

배종호는 퇴계의 ‘四端理之發，七情氣之發’이라는 관점이 주희의 ‘決是二物’ ‘理氣分對’라는 관점의 영향 하에서 형성된 것이라고 본다. 설령 최후에 ‘四端理發而氣隨之，七情氣發而理乘之’라는 상수호발설로 수정하기는 했지만, 이는 단지 자신의 ‘이기분별’의 입장을 합리화하기 위한 것이었을 뿐 결코 본질적인 변화는 아니다.

퇴계의 ‘이발’을 ‘이동’으로 해석하는 배종호는, 본인 역시 퇴계학설을 이해하기 어렵다고 생각했다. 그는 퇴계가 사칠논변을 통해서 한국 철학의 이론 수준을 제고한 동시에, 철학 체계와 논리상에서 매우 많은 난제를 남겼다고 여겼다.¹³³⁾

이상의 내용을 정리해보면, 배종호가 보기에, 주희의 ‘이’는 양면성을 지니고, 퇴계와 율곡은 그 중 일면을 계승하였는데, 퇴계는 주리의 특징을 발양하였고, 율곡은 주기의 특징을 발양하였으니, 둘의 관점은 모두 정주학 구조 안에서의 학술 발전이다. 퇴계의 ‘이’는 이성, 정신에 상당하

132) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 474쪽.

133) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 180쪽.

니 조리정연한 정신체이고, ‘기’는 감성, 감각으로서의 물질에 상당하니 격동의 물질체와 함께 한다.¹³⁴⁾ 퇴계가 말한 ‘발’은 ‘이’의 실체의 능동적인 ‘발’, 즉 유의식, 유조작의 ‘발’이다. 율곡의 학문은 비록 氣一元論적 특징을 지니지만, 율곡은 궁극적으로 무형무위의 ‘이’가 ‘기’의 주재자임을 중시하고 강조하였으니, 物心一元적 理氣二元論이라고 해야 할 것이다.¹³⁵⁾

배종호는 일찍이 주희와 퇴계의 추리 방식이 모두 인류세계로부터 자연계를 미루어 알아가는 것이라고 했다. 그렇다면 그는 마땅히 우선 사칠논변에 대해 논하고, ‘이발’로부터 ‘이동’을 도출해야 한다. 그러나 그의 해석 방식을 보면, 사단과 칠정을 떠나서 단순히 이기 관계만을 논하여도 ‘이동’의 결론을 도출할 수 있다. 배종호는 결코 퇴계의 입장에서 이발설의 내재적 논리를 정리한 적이 없고, 단지 주희의 ‘이유동정’과 퇴계의 ‘이동기생’ 등 몇 마디 말에만 의거하여 ‘이’가 활물이라는 결론을 도출한다. 이러한 판단은 아마도 대상이 일원론인지 이원론인지, 실체적인지 비실체적인지 논술하는 것에 특히 주목하는 그의 학문 방식과 관계가 있을 것이다. 배종호는 ‘이’가 활물이고 ‘이’에 쓰임이 있다고 주장하는데, 아마도 헤겔의 절대 정신으로부터 영향을 받은 것 같다. 그는 ‘발’ 자의 함의를 능동적 발동으로 해석하는데, 전통적이고 신비주의적인 특징이 있는 것 같다.

134) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 295쪽.

135) 배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 301쪽.

1.4 윤사순 (尹絲淳, 1936-)

윤사순은 고려대학교에서 이상은과 김경구의 가르침을 받았는데, 한국 유학의 제2세대 학자에 속한다. 제2세대 학자의 활약기와 성숙기는 한국 경제의 회복과 비약의 초기로서, 학술상에서도 선명한 자신감과 주체성이 나타난다. 윤사순은 식민주의 유학관, 특히 다카하시 도오루의 한국 유학 부존재론을 부정하였다. 그는 다카하시 도오루가 고착성과 종속성을 통해 한국 유학의 독립성을 부정한 것을 비판하였다. 윤사순은 퇴계의 사상에 대해 “朱子が 아직 말하지 않은 獨創的인 理論도 朱子보다 더 깊은 차원에서 말하기도 하였고”¹³⁶⁾, “心性論의 側面에서 사실상 당시 중국 성리학의 수준을 능가하게 되었다”¹³⁷⁾고 평가하였다. 윤사순은 “韓國儒學의 특수성 내지 독자성이 찾아지는 한 韓國儒學의 存在가 확실함은 의심의 여지가 없다. 이러한 점에서 우리는 우리의 儒學的 傳統에 있어서의 ‘獨自性을 찾는 主體的 自覺의 눈’이 얼마나 중요한가를 오늘날 새삼 깨닫게 된다”¹³⁸⁾고 하였다.

윤사순은 다카하시 도오루의 주리-주기 시각을 비판하였고, 무비판적으로 주리-주기 구조를 계승한 배종호 등 제1세대 학자들의 연구 방식에 반대하였으며, 과도하게 서양 철학의 개념과 술어에 의존한 전기 학자의 방법론을 부정하였다. 윤사순은 주로 문제 중심으로 한국 철학을 연구하였다. 그는 한국 철학의 독특성에 입각하여 산업화 시대에 적용할 수 있는 선진성을 찾아내고, 한국 유학의 현대화와 해외 전파에 힘을 기울였다.

윤사순은 퇴계를 주리 정주학으로 규정하였다. 그가 보기에, 퇴계의 주리적 경향은 극히 명백하고, 퇴계는 주리 사상을 강력히 고수하기 때

136) 윤사순, 『한국유학연구』, 13쪽. 중국어 번역은 尹絲淳 지음, 陳文壽, 潘暢和 역, 『韓國儒學研究』, 新華出版社, 1998, 5쪽, 참고.

137) 윤사순, 『한국유학연구』, 13쪽. 중국어 번역은 尹絲淳, 『韓國儒學研究』, 6쪽, 참고.

138) 윤사순, 『한국유학연구』, 13쪽. 중국어 번역은 尹絲淳, 『韓國儒學研究』, 6쪽, 참고.

문에 똑같이 유학에 속하는 양명학과 성리학 주기설에 대해 비판적 태도를 지닌다. 퇴계는 양명학이 매우 큰 위해를 초래한다고 생각하여, 있는 힘을 다해 양명학의 발전을 저지하였다.

윤사순은 퇴계 이기론의 가장 큰 특징이 이동설이라고 주장한다. 그는 우선 퇴계 우주관의 관점에서 이동의 가능성을 증명한다. 윤사순의 견해에 의하면, 퇴계의 우주 생성 사상은 기본적으로 『주역』-주돈이-주희의 맥락을 따른다. 『주역』 「계사전」은 태극-양의-사상-팔괘의 우주 생성 도식을 제시한 바 있다. 주돈이는 이에 의거하여 『태극도』와 『태극도설』에서 태극-음양-오행-만물의 우주 생성 도식을 제시하였다. 주희는 주돈이의 “無極而太極”을 ‘이’로 간주하여 ‘太極之理’의 ‘동정’이 우주 최초의 ‘기’를 생성한다고 주장하였다. 퇴계는 주희의 관점에 심분 동의하였다. 퇴계는 “按朱子嘗曰，理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，氣何自而有動靜乎？蓋理動則氣隨而生，氣動則理隨而顯。”¹³⁹⁾라고 하였다. 윤사순은 이것이 퇴계의 우주 태초 생성설이라고 주장하였다.

윤사순은 ‘理獨存’과 ‘理動’이 주희와 퇴계의 이론에서 문제가 되는 바라고 주장한다. 그가 보기에, 퇴계는 불멸과 무궁이라는 ‘이’의 성질에 의거하여 형이상학적 ‘이’의 실재성을 도출하여, 태극리(太極理)의 독존을 당연한 것으로 간주하였다. ‘이동’의 가능성 문제에 있어서 윤사순은 퇴계의 체용 사상을 인용한다. 그는 말한다.

즉 한 원리로서의 가능태를 ‘체’라 할 때, 그 원리의 구현 같은 현실태를 ‘용’이라고 하는 사유가 체용관이다. 이런 체용관을 리에 적용하는 이황은 “리에 작위성이 없다고 함은 리의 체 측면을 말하는 것일 뿐, 그 용으로 말하면 리도 작위성을 갖는다”고 주장한다. 나는 체용법을 적용했다고 하여 이 문제가 해결되었는지 의문이지만 그 당시에는 이로써 문제의 논란만은 종식되었다고 할 수 있다.¹⁴⁰⁾

139) 『퇴계집』, 「答鄭子中別紙」

140) 윤사순, 『한국유학사 한국유학의 특수성 탐구』 293쪽. 중국어 번역은 尹絲淳 지음, 邢麗菊, 唐艷 역, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』, 人民出版社, 2017, 155쪽.

퇴계의 체용관에 대한 윤사순의 평가는 높지 않다. 그는 이것이 퇴계가 우연히 내놓은 관점으로, 결코 ‘이’가 무위이자 유위라는 모순을 진정으로 해결할 수 없고, 특히 근본적으로 이동의 문제를 해결할 수 없다고 주장한다.¹⁴¹⁾

윤사순은 퇴계 심성론의 최대 특징이 사단칠정론이라고 주장했고, 사단칠정론을 학계에 영향이 가장 큰 이론으로 간주하였다. 그는 말한다.

만일 이 「儒學의 韓國의 土着化」가 곧 「韓國儒學의 特色」을 의미한다면, 퇴계의 四端七情論은 韓國儒學 특히 韓國性理學의 特色의 하나를 이룬 것인 만큼, 그의 四端七情論에 대한 고찰은 곧 儒學의 韓國의 土着化에 대한 「모델」을 살피는 意義를 지닐 것이다.¹⁴²⁾

윤사순은 퇴계에게 있어서 ‘심’이 중요하다고 강조한다. 퇴계의 ‘심’은 일신의 주재자로서, “一切의 意志 欲求 등을 調整하여 한 個人의 行爲를 決定함으로써 일정한 生活을 가능케 하는 것을 말한다.”¹⁴³⁾ 그렇다면 ‘심’은 “바로 이러한 能力 또는 이러한 能力으로 나타나는 現象一般을 가리킨다고 하겠다. 즉 意識現象一般을 뜻하기도 하겠다.”¹⁴⁴⁾ 퇴계는 이것을 활용하여 심성정을 설명, 해석한 것이다. 윤사순은 말한다.

원래 理에 體用說을 적용시켜 理의 「能動·自到」를 주장한 退溪였으므로, 그는 性情의 이 같은 關係를 다만 論理的인 見地에서만 인정하는 데 그치지 않는다. 그는 性情의 因果關係를 事實·實際의인 見地에서도 인정한다. 理로서의 「性이 獨自의으로 自發·自做」함을 주장한다. 그것이 바로 退溪의 有名한 「四七解釋論」에서 보여지는 「理發說」이다.¹⁴⁵⁾

윤사순이 보기에, 퇴계는 ‘이’의 체용관을 활용하여 이동설, 이발설,

141) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 59쪽.

142) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 73쪽.

143) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 77쪽.

144) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 77쪽.

145) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 203쪽.

이도설을 결합하였는데, 우주생성론 측면의 ‘이동’이 심성론 측면에서 실현되면 ‘이발’이고, 격물론 측면에서 실현되면 ‘이도’이다. 이것은 비록 퇴계의 주리적 경향의 일치성을 구현한 것이지만, 理氣二元論의 입장을 흔들어버린다. 그래서 윤사순은 “이기가원론의 입장에서 시인되기 어렵다. 왜냐하면 그것은 이기의 구분에 혼란을 가져오기 때문이다”¹⁴⁶⁾라고 하였다.

윤사순은 사단칠정 문제에 있어서 퇴계와 고봉이 갈라선 근본적 원인이 사유 방식의 차이라고 주장했다. 퇴계의 사단은 “맹자가 처음 말한 사덕(四德)에 근원한 의미로서 개념화 또는 관념화된 정”¹⁴⁷⁾이고 “기와의 관련을 고려하지 않은 본연의 성”¹⁴⁸⁾이니, 이때의 사단이발은 맹자의 ‘선덕자발(善德自發)’ 사상을 따르고 ‘성즉리’, ‘성발위정’의 사유에 적용된다. 그러나 고봉의 사단은 개념화 혹은 관념화되지 않은 ‘정’이고 사단은 칠정과 마찬가지로, 현실 상태의 ‘정’으로 구현되므로 고봉은 단지 기발만 긍정한 것이지 이발을 긍정한 것은 아니다.¹⁴⁹⁾

윤사순은 ‘발’자 문제에 있어서 퇴계가 程朱理學에 위배되지 않기 위해 ‘의미상의 해석’과 ‘실제적 해석’이라는 두 가지 설을 제시했다고 주장한다. ‘이’는 의미상 ‘발현’이고, 실제적으로 ‘발동, 발출’이다. 윤사순은 이러한 해석상의 불확정성으로 인해 사칠논변이 반복적으로 일어나고 끊이지 않게 되었다고 주장한다.

마지막으로 윤사순은 사칠 문제를 윤리학 문제로 귀결시키고, 사칠 문제가 윤리 의식 차원에서 탐구되어야 한다고 주장한다. 그는 말한다.

사실 사단은 네 가지 선한 본성(인,의,예,지)이 본구를 전제하고 말한 덕성 윤리의 사고에 속하는 개념이다. 이에 견주어, 칠정은 《중용》에서 보이듯

146) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 215쪽.

147) 윤사순, 『한국유학사 한국유학의 특수성 탐구』, 316쪽. 尹絲淳, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』, 169쪽.

148) 윤사순, 『한국유학사 한국유학의 특수성 탐구』, 316쪽. 尹絲淳, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』, 169쪽.

149) 윤사순 『한국유학사 한국유학의 특수성 탐구』, 319쪽 참고. 尹絲淳, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』, 171쪽.

절도(節度)라는 규범을 내세워 규범의 준수[中節]를 선행 조건으로 한 의무 윤리의 사고에 속한 개념이다. 이것만 보아도 사단칠정론은 ‘두 가지 이질적 윤리’를 다룬 이론임을 깨닫게 된다. 사단과 칠정을 리기로 해석한 것은 그 ‘두 윤리적 사고’를 ‘하나로 융합 또는 통일’하여 이해한 사상임을 의미한다.

150)

윤사순은 도덕 윤리와 의무 윤리적 사고를 하나로 통일한 이론을 제시하였는데, 이는 한국 유학의 ‘특수 사상의 하나’이다.¹⁵¹⁾

이상의 내용을 종합해보면, 윤사순은 비록 퇴계의 주리적 특성을 부정하지는 않았지만 이미 다카하시 도오루의 주리-주기 구조를 극복하였고, 문제 중심으로 한국 유학을 연구하여, 새로운 연구 방식을 개창하였다. 윤사순은 퇴계 이론의 특징을 이동-이발-이도로 규정하여, 한편으로는 퇴계의 독창성을 찬양하고, 다른 한편으로는 체용일원론이 이기이원론을 뒤집을 수 있다는 우려를 표명한다. 한국 유학 제2세대 학자의 대표로서, 윤사순은 국제 학술 교류에 참여할 기회가 많았고, 한국 철학의 현대화, 국제화라는 새로운 학술적 사명을 담당하였다. 그는 퇴계의 ‘이’ 독존, ‘이’ 실재의 특징을 부각시켰는데, 이는 한국 유학의 특수성과 존재의의를 찾기 위한 것일 뿐만 아니라, 국제화라는 큰 흐름과 퇴계학의 해외 교류 및 전파에 있어서 조선 성리학의 현지화를 설명하기 위한 것이기도 하다.

다카하시 도오루로부터 윤사순에 이르기까지는 한국 철학의 근대화-현대화-국제화라는 대략적 과정을 대표한다. 다카하시 도오루로 대표되는 일본 학자는 한국 유학과 퇴계 연구를 위해 근대화 기초를 다졌다. 초기 한국 유학자 대다수는 민족주의 정서를 가지고 있었고, 다카하시 도오루의 식민주의를 비판하면서 그 학문적 영향에서 벗어나려고 하였으며, 주리-주기 구조에 대한 계승, 회의, 부정으로 이어지는 과정에서 점

150) 윤사순, 『한국유학사-한국유학의 특수성 탐구』, 478쪽. 尹絲淳, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』, 615쪽.

151) 윤사순, 『한국유학사-한국유학의 특수성 탐구』, 478쪽. 尹絲淳, 『韓國儒學史—韓國儒學的特殊性』尹丝淳《韩国儒学史——韩国儒学的特殊性》, 615쪽.

차 한국 유학 연구를 현대화하는 방향으로 나아갔다. 백여 년의 시간 동안 한국 철학 연구는 식민의 그림자를 벗어나 주체 의식을 수립하고, 서양의 개념과 술어의 영향에서 벗어나 본연의 모습으로 국제무대에 올라, 화려한 전환과 변신을 완성하였으니, 이는 한국 학자의 개척 및 진취와 불가분의 관계에 있다.

퇴계학에 있어서 초기 학자들은 비록 불가피하게 역사, 민족, 지역, 시대의 속박을 받았지만, 선진 학문 방법을 활용하여 퇴계에 접근하였고 자랑스러운 성취를 이루었다. 그들의 연구는 퇴계학의 가장 기본적 문제를 다룰 뿐만 아니라, 퇴계학의 난점과 의문점을 지적하였다. 초기 학자들은 퇴계학의 현대화를 위한 기초를 놓았을 뿐만 아니라, 퇴계학의 국제화에도 지대한 공헌을 하였다. 다만 현대화와 국제화를 위해서는 한국 유학의 특수성을 드러내야 하는데, 이러한 배경 속에서 퇴계의 ‘이동’은 인위적으로 강조되었을 가능성이 크다.

21세기에 들어서 신시대의 학자들은 한국 학자와 해외 학자를 포함하여 각 방면에서 이론적 발전을 도모하였는데, 퇴계학 연구자 역시 부단히 연구를 심화시키고 새로운 의미를 부여하는 작업을 진행 중이다. 역사의 대하에서 백 년은 잠깐일 뿐이니, 시대의 변천과 학문의 진보에 따라 한국 철학 연구 역시 더 큰 변화와 진보를 이룰 것이다.

2. 중국 대륙과 대만의 퇴계 해석

퇴계는 20세기 전반에 이미 중국에서 일정한 지명도가 있었다. 1920년 중국 상덕여자대학(尙德女子大學)은 퇴계의 『성학십도(聖學十圖)』를 발간하였고, 양계초에게 머리말을 청하였다. 20세기 말부터 21세기 초까지 중국 대륙과 대만에서는 퇴계학 연구의 새로운 경향이 일어났다. 본 논문은 이 시기 대표적인 퇴계학 연구 성과를 소개하고, 사단칠정에 대한 고찰을 예로 들어 퇴계 사상에 대한 상이한 위상 규정을 분석할 것이며, 그리고 그 상이한 이해의 원인을 찾을 것이다.

2.1 장립문(張立文, 1935-)

1984년 장립문(張立文)은 중국의 유일한 학자로서 독일 함부르크에서 열린 퇴계학회에 처음으로 참가하였다.¹⁵²⁾ 1985년부터 장립문은 중국의 학술지에 여러 편의 퇴계 관련 논문을 발표하였다.¹⁵³⁾ 이러한 논문들은 퇴계의 논리구조, 인식 범주 등을 논술하였고, 이동론, 도심인심 등 중요한 명제를 포괄하고 있어서, 중국의 퇴계 연구를 위해 기초를 놓았다고 할 수 있다. 1989년 장립문은 여러 명의 학자를 조직하여 수년에 걸쳐 편집한 『退溪書節要』를 출판하였다. 1995년 장립문은 『朱熹與退溪思想比較研究』¹⁵⁴⁾라는 책을 대만 문진출판사(文津出版社)를 통해 출판하였고, 1997년에는 『李退溪思想研究』¹⁵⁵⁾를 출판하였으며, 2013년에는 『李退溪思想研究』를 수정, 재출판하면서 『李退溪思想世界』¹⁵⁶⁾로 개명하였다.

152) 정순목, 『臺灣·中國에서의 退溪學研究』, 《韓國의 哲學》 19.

153) 「李退溪哲學邏輯結構探析」, 『哲學研究』, 1985년, 第3期; 「李退溪認識範疇系統論」, 『浙江學刊』, 1986년, 第Z1期; 「李退溪理動論探析」, 『晉陽學刊』, 1988년, 第1期; 「朱熹與退溪價值觀之比較」, 『社會科學輯刊』, 1990년, 第6期; 「朱子與退溪, 栗谷의 道心人心說之比較」, 『浙江學刊』, 1991년, 第1期.

154) 臺北, 文津出版社, 1995.

155) 東方出版社, 1997.

156) 人民出版社, 2013.

장립문은 퇴계를 고찰할 때 중횡을 서로 결합하는 방법을 택했다고 말했다. 종은 주자의 사상과 비교하여 주자학의 보편성과 특수성을 체험하는 것이고, 횡은 율곡의 사상과 비교하여 주자학의 다원성과 복잡성을 체험하는 것이다.¹⁵⁷⁾ 그는 “조선에는 조선의 주자학이 있고 일본에는 일본의 주자학이 있고 베트남에는 베트남의 주자학이 있으니, 이미 중국에 원래 있던 의미의 주자학이 아니다. 우리는 중국의 주자학에 집착하여 각국 주자학의 시비와 순잡(純雜)을 평가해서는 안 된다. 그러면 주자학을 정태적이고 죽어 경직되고 불변하는 상태에 국한시켜서 주자학의 생명지혜를 죽이게 된다. 주자학은 마땅히 동태적이고 살아있고 발전적이고 생생하여 쉬지 않는 것으로 간주되어야 한다. 이것이 바야흐로 주자학 생명지혜의 체현이다”¹⁵⁸⁾라고 말했다. 이를 통해 장립문의 퇴계 연구는 기본적으로 주자학에 입각해 있고 발전관을 통해 조명한 주자학임을 알 수 있다.

퇴계의 이기론에 대한 장립문의 위상 규정은 주자의 이기론에 대한 인식과 불가분의 관계에 있다. 그는 비록 주자가 “많은 신기한 표현을 사용하였지만, 그는 ‘이’와 ‘기’, 즉 형이상과 형이하의 철학 문제를 해결하는 데 있어서 형이상학적 이본론학과(理本論學派)에 속하지 이기이원론은 아니라고”¹⁵⁹⁾ 여겼다. 장립문의 관점에서 보면, 주희의 ‘이’는 절대지상적 성격을 지닐 뿐만 아니라 보편실재성을 지니는데, 그는 특히 ‘이’의 화생(化生)적 의미를 정리해서 자신의 견해를 증명하였다. 그는 말한다.

그[주희, 필자주]는 명확한 언어로 명석하게 “理本氣末”·“理先氣後”·理“形而上”·氣“形而下” 등의 사상을 논술하였다. ‘이’·‘기’ 관계의 문제에 있어서 그가 여전히 ‘이’를 본체계(本體界)로 삼고 ‘기’를 현상계로 삼는 관점을 견지하고 있음을 설명한 것이다. 이른 바 “推上去”, 즉 본체‘이’로 밀고나간다[推倒, 여기서 ‘倒’는 마땅히 ‘到’가 되어야 하니, 필자는 ‘倒’를 ‘到’로 고쳐 해석하였

157) 장립문, 『李退溪思想世界』, 3쪽.

158) 장립문, 『李退溪思想世界』, 3쪽.

159) 장립문, 『朱熹与李退溪思想之比较研究』, 臺灣文津出版社, 1995, 11쪽.

다]는 것은 ‘이’의 절대지상성을 말한 것이고, “推其所從來”, 즉 만물이 ‘이’로부터 화생하여 나온다는 것은 ‘이’의 보편실재성을 말한 것이다. 그래서 그는 “有是理, 後生是氣”, “太極生陰陽, 理生氣也”라고 말한다. 현상계의 ‘기’는 본체성(本體性)의 ‘이’로부터 화생한 것이다. 비록 주희가 ‘이’가 어떻게 ‘기’를 화생하는지 이론상 상세히 논술하지는 않았지만, 이것은 그 철학 체계의 불완전성을 설명할 수 있을 뿐이지, 이원론이라고 말할 수는 없다.¹⁶⁰⁾

요컨대 ‘이’는 ‘화생하는 것’·‘본(本)’·‘선(先)’·‘형이상’·‘주(主)’가 된다. ‘기’는 ‘화생되는 것’·‘말(末)’·‘후(後)’·‘형이하’·‘부차적인 것[次]’이 된다.¹⁶¹⁾

장립문은 주희의 ‘이’가 화생적 기능을 지녔음을 인정하였지만, 그는 주희에게 있어서 “‘이’가 어떻게 화생하는가”, “‘이’가 왜 만물의 근원인가” 등의 문제가 결코 해결되지 않았음도 인정하였다. 장립문은 주희의 ‘이’가 동정(動靜)의 이중적 성질을 지닌다고 보았다. 한편에서는 ‘이’가 형이상적 본체로서, 혹자는 미발의 관점에서 말하여, 동정할 수 있는 ‘이’를 포함하지만 ‘이’ 자체는 결코 동정이 아니라고 한다는 것이고, 다른 한편에서는 ‘이’가 형이하적 현상의 유행이 불식함에 따라, 혹자는 已發의 관점에서 말하여, ‘이’ 혹은 태극이 모두 음양 혹은 ‘기’의 유행에 따라 동정의 가운데에 처하여 일각도 쉬지 않는다고 한다는 것이다. 주희의 동정설은 명초 조단(曹端)과 설선(薛瑄) 등의 비판을 초래하였다. 그들은 스스로 동정할 수 없는 ‘이’는 ‘사리(死理)’라고 비판하고, 이가 스스로 동정할 수 있다는 관점을 제시한다. 조단 등은 ‘이’가 ‘기’에 의존하지 않고 ‘기’ 또한 ‘이’를 따르지 않도록 하고, ‘이’가 스스로 동정하고 이기가 일체임을 인정해야만, ‘이’로 하여금 ‘활리(活理)’가 되도록 할 수 있다고 하였다. 나흠순은 이러한 기초 위에서 진일보하여 이기무이일체설(理氣無二一體說)을 제시한다. 장립문은, 퇴계가 명대 주자학의 연변 과정에 대해 매우 잘 이해하고 있어서 선택적으로 이자동설은 수용하고 이기일체설은 배척하였다고 주장하였다. 퇴계에게 있어서 만약 ‘이’와

160) 장립문, 『朱熹与李退溪思想之比较研究』, 9쪽.

161) 장립문, 『朱熹与李退溪思想之比较研究』, 45쪽.

‘기’가 일물(一物)이라면 공자는 형이상과 형이하로써 ‘도’와 ‘기(器)’를 나눌 필요가 없었고, ‘이[태극]’과 ‘기(氣)’에서도 역시 낳는 것과 낳아지는 것을 말할 필요가 없었다. 퇴계는 「비이기위일물변증(非理氣爲一物辯證)」에서 이기가 하나라는 나흠순의 주장을 비판하였다. 장립문은, 주자학에 대한 조단, 설선, 나흠순 등의 수정이 “종종 주자학의 규구를 초월하고 주자학을 와해시키는 작용을 하는데, 특히 후자의 역할을 한다”¹⁶²⁾고 하였다. 장립문의 시각에서 보면, 퇴계의 이론은 와해되려고 하는 주자학을 다시 주자의 규구(規矩) 안으로 끌어다 놓으면서 주자의 학설을 적절히 발전시킨 것이다. 그래서 장립문은 퇴계 이기론의 학술적 의의를 극찬하였다.

장립문은 “퇴계는 주자학을 흡수할 때 ‘사리(死理)’와 ‘사인(死人)’의 도전에 직면하였는데, ‘활리(活理, 태극)’를 구함으로써 계속 ‘이’를 전개하고, ‘이’로 하여금 천지만물의 본원 혹은 근거가 되도록 하는 이론 전체를 다시 확립할 수 있었다”¹⁶³⁾고 말하였다. 장립문은 분석을 통해 퇴계가 이동설의 제시를 위해 충분한 이론적 바탕을 마련하였다고 주장하였다. 동정설, 일이설,동이설 등은 모두 그 중요한 일환이다. 동정은 이기의 범주를 연계하는 매개이고, 일이는 여러 범주를 연계하는 매개이다. 하나를 나누어 둘이 되는 것은 같음 속에 다름이 있는 것이고, 둘을 합하여 하나가 되는 것은 다름 속에서 같음을 아는 것이다. 퇴계는 주희의 불리부잡(不離不雜)의 변증법적 사유 방법을 그가 자신의 철학 체계 전체를 구축하는 사유 방법으로 확장하였다.¹⁶⁴⁾ 그는 말하였다.

종합하여 보면 퇴계의 ‘이[태극]’는 스스로 동정할 수 있다. 동정은 외부에 있는 것이 아니고, 그 내재적 근거는 사물 자신과의 ‘분’과 ‘합’이니, 나누어 둘이 되고 합하여 하나가 된다. 합일에 상대되는 것이 동정의 내인이다. 동정 표현의 형태는 기본적으로 순간적인 ‘변(變)’과 점차적인 ‘화(化)’이다. 이렇게 퇴계 이동론의 전체적 사유가 구성된다. ‘이[태극]’는 ‘자동자정(自動

162) 장립문, 『李退溪思想世界』, 135쪽.

163) 장립문, 『李退溪思想世界』, 9쪽.

164) 장립문, 『李退溪思想世界』, 141쪽.

自靜)’으로 규정되며, 동정 외에 그것으로 하여금 동정하게 만드는 것이 없으니, 이렇게 하면 의지, 정의(情意), 목적을 지닌 것의 조작이 배제된다. ‘이’는 ‘자본자근(自本自根)’이니, ‘소당연’이면서 ‘소이연’이다. ‘이[태극]’는 객관 정신의 실체이면서 자연계의 유일한 근원이다. 퇴계의 이동론은 변증법적 사유 요소를 지녔으니, 그는 충돌하는 상대의 일방을 강조하는 단편성을 보아서, 불리부잡으로부터 동정·분합·변화·체용 등의 변증법적 사유를 전개한 것이다.¹⁶⁵⁾

장립문에게 있어서 ‘이[태극]’는 자연계의 유일한 근원이니 스스로 동정해야 한다. 그래야 ‘이’로 하여금 동정하도록 하는 존재가 없게 되고, 진정한 소당연과 소이연이 된다. 퇴계의 이자동정설(理自動靜說)에 대한 장립문의 평가는 아래와 같다.

한국의 성리학자(性理學家)에서는, ‘이’가 스스로 동정할 수 있다는 퇴계의 관점이 제시된 이후, 일군의 학자에 의해 수용되고 발전되었다. 주희의 ‘이’와 동정 사이에 존재하는 몇몇 불완전하고 자충하는 곳은, 한국의 성리학가에 의한 발전을 거쳐 완전해졌다. 이러한 완전함은 곧 창조이다. 이것이 한국과 중국 성리학이 함께 움직이는 일종의 형식이다.¹⁶⁶⁾

장립문의 이해 방식에 따르면, 퇴계의 이기호발설과 이동설은 서로에 의해 정당화된다. 장립문은 이기호발의 ‘발’이 ‘已發’이고, ‘已發’의 관점에서 보면, ‘발’은 곧 ‘동’이므로, ‘已發’은 사실 이자동이라고 강조한다. 그는 말한다.

理氣互發, 理發氣隨, 氣發理乘인데, ‘발’은 ‘已發’을 가리켜 한 말이지 ‘미발’이 아니다. ‘발’은 곧 ‘동’인데, ‘이’는 자동이 아니지만, ‘동’의 원인은 ‘이’ 바깥에 있지 않으니, ‘이’는 자동일 뿐이다.¹⁶⁷⁾

165) 장립문, 『李退溪思想世界』, 145쪽.

166) 장립문, 『李退溪思想世界』, 145쪽.

167) 장립문, 『李退溪思想世界』, 145쪽.

장립문은 이기호발설이 “주자에 대한 발전일 뿐만 아니라 퇴계의 사단칠정론에도 필요한 것”¹⁶⁸⁾이라고 주장하였다. 이러한 사상 기초 위에서 사칠논변에 대한 장립문의 입장이 명백히 드러난다. 사단칠정에 대한 퇴계와 고봉의 논변은 표면적으로는 비록 성정 문제를 놓고쟁론을 벌이는 것 같지만, 사실상 퇴계 이기론의 맥락을 가장 분명하게 드러낼 수 있다. 장립문은 말한다.

퇴계는 정지운(1509-1561)의 「천명도」 중의 “四端發於理, 七情發於氣”를 “四端理之發, 七情氣之發”로 수정하였는데, 이것은 정이와 주희의 “性即理也”의 사상에 의거하여 관조한 것으로, 형이상학 차원에 속한다. ‘정’은 곧 ‘기’이니, 형이하의 차원에 속하고, 주희의 “理氣不離不雜”의 ‘不雜’의 관점에서 보면, “所謂理與氣, 此決是二物” 사상의 출발로, ‘이’와 ‘기’, 사단과 칠정을 분리하여 ‘이’→사단과 ‘기’→칠정의 이분법을 구성하였다. 주희 또한 일찍이 “四端是理之發, 七情是氣之發”이라고 말한 적이 있으니, 퇴계의 독창적 견해와 서로 부합한다.¹⁶⁹⁾

장립문은, 퇴계가 처음에 제시한 “四端理之發, 七情氣之發” 역시 주희의 관점에 부합하지만, 이때 퇴계가 말한 발동이 한 방향을 향한 발동이라고 주장하였다. 고봉과의 논변을 거치면서, 퇴계는 상대의 의견을 수용하였고, 만년에는 자신의 관점을 “四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之”로 고쳐, 최종적으로 이기호발설을 형성시켰다.

사단칠정의 도덕 원칙과 정감 원칙의 관계 논변은, 형이상학 본체의 이기논변(理氣之辯)으로 승격되어, 인간성의 도덕 원칙과 정감 원칙이 형이상학 본체론의 지지를 획득하게 하였고, 우주 본체와 인간 윤리가 서로 융합되게 하였다. 이 융합은 퇴계로 하여금 주희가 말한 이기는 나누어져 둘이 된다[決是二物]는 ‘부잡’과 이기는 나누어지지 않는다는 ‘불리’를 원만히 회통시킬 수 있게 하니, “理氣相須互發”이다. 퇴계는, 만년에 최종적으로 지은 「성학십도」에서, 사단과 칠정의 관계를 “理發而氣隨之, 氣發而理乘之”로 규정한

168) 장립문, 『李退溪思想世界』, 10쪽.

169) 장립문, 『李退溪思想世界』, 11쪽.

다. 이렇게 퇴계는 理氣單向發로부터 理氣互相發로 전변한 것이다.¹⁷⁰⁾

장립문은 퇴계의 이기호발설을 소개하는 동시에 율곡의 기발이승론도 소개하면서, 율곡이 퇴계의 이기호발설을 비판한 이유를 상세히 열거하였다. 그 과정에서 장립문은 말한다.

사실 퇴계·율곡 모두 주희의 문헌에 의거하지만, 두 사람의 이해와 체인(體認)의 각도·경중이 달라서 차이가 있다. 퇴계가 보기에, ‘이’는 형이상학적 본체로서, 이것은 자연 사물의 ‘이’와 윤리 도덕의 ‘이’의 승화이고, 이러한 승화는 ‘이’로 하여금 구체적 사물과 윤리의 ‘이’를 초월하여 절대적 ‘이’로 이화(異化)하도록 한다. 이러한 이화 과정에서 능동의 ‘이’가 발동하여 ‘기’가 그것을 따르고, 조작할 수 있는 ‘기’가 발동하여 ‘이’가 탄다. 율곡이 보기에, 이발·기발은 필연적으로 근본이 둘이라는 곤경에 빠져 이원적 분립의 상태로 돌아가니, 다시 말하면, 주희의 ‘이’는 형이상학적 본체로서 조작이 없고 정결공활(淨潔空闊)한 세계이며, 형이상학적 ‘기’는 응결하여 형체를 지닐 수 있고 조작이 있는 세계라는 의미가 된 것이다. 조작이 없지만 반드시 조작에 의지해야 하는 ‘기’로 인해 ‘이’는 ‘기’에 타서 ‘이’의 유행 활동을 전개하니, “理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘”의 관점임을 알 수 있다.¹⁷¹⁾

장립문은, 율곡의 이해에 따르면 “理氣渾然無間, 無不相離”인데, 그 사상은 고봉의 혼론론에 가깝다고 보았다.¹⁷²⁾ 장립문은 장절(章節)의 끝에서 퇴계와 고봉 간의 사칠논변의 여파, 즉 우계와 율곡 사이에 전개된 제2차 사칠논변을 소개하였다. 우계는 비록 율곡과 교류의 정이 깊고 두터웠지만, 학문상에서는 그 기본 입장이 퇴계와 같다. 우계는 주로 주희의 도심인심설에 의거하여, 주희의 ‘或原’·‘或生’의 이론과 퇴계의 뜻이 서로 부합한다고 보았고, 심지어 퇴계가 이발·기발을 논할 때 “氣隨之”·“理乘之” 등을 언급할 필요가 없으며, “四發於理”·“七發於氣”라고 간소화하면 그만이라고 주장한다. 장립문은 퇴계에 대한 율곡의 비판을

170) 장립문, 『李退溪思想世界』, 12쪽.

171) 장립문, 『李退溪思想世界』, 13-14쪽.

172) 장립문, 『李退溪思想世界』, 14쪽.

열거한 후 우계의 이기호발의 관점을 활용하여 율곡을 부정한다. 장립문은 우계의 말을 빌려 이기호발을 긍정하니, 퇴계를 대신하여 율곡의 질의에 대해 대답을 한 것과 마찬가지이다. 장립문은 제2차 사칠논변을 다음과 같이 평가한다. “이발기발의 형이상학적 본체 문제로부터 심성, 선악의 인간성 문제를 관통하여 전체적 사고와 이해를 하였다.”¹⁷³⁾

제1차와 제2차 사칠논변을 종합적으로 고찰해보면, 장립문은 시종 이기호발설을 지지한다. 그는 퇴계의 논리 경로를 탐색할 때 이동설과 상수호발설로써 사단칠정의 내력[소종래]과 형성에 대해 개괄하였다. ‘이동설’은 사단칠정의 내력에 대해 말하는데, 중점과 각도가 다르기 때문에 ‘이’만 이야기하거나 ‘기’만 이야기하니, 같음 가운데 다름이 있고 다름 가운데 같음이 있다. 그는, 퇴계의 ‘동이’이론이 퇴계의 이기 관계에 대한 이해에 적용되는 동시에, 사단칠정의 관계에 대한 설명에 적용된다고 보았다. 상수호발설은 사단칠정의 형성에 대해 말하는데, 이기상수호발에 의거하여 사단칠정의 상수호발에 이를 수 있으니, 하나라도 빠질 수 없다. 장립문의 시각으로 보면, 퇴계의 사단칠정은 주희 이기론을 보다 완벽하게 했을 뿐만 아니라 주희의 변증법적 사유 방법도 발전시켰다.

사단과 칠정의 관계를 종합하면, 곧 “分而爲二而不害其未嘗離，合二爲一而實歸於不相雜，乃爲周悉而無偏也”이다. 하나가 둘로 나뉘어 같으면서도 다르다. 둘이 하나로 합쳐져 다르면서도 같다. 둘로 나뉘지만 떨어지지 않고, 하나로 합쳐지지만 섞이지 않는다. 떨어지지도 않고 섞이지도 않으니 떨어지기도 하고 섞이기도 한다. 이것은 변증법적 무편향의 사유이다. 만약 주희가 이미 하나가 나뉘어 둘이 되고 둘이 합쳐져 하나가 되거나 혹은 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나인 찬란한 사상을 가지고 있지만 다만 같음에서 다름을 알고 다름에서 같음을 보는 것에 대해 깊은 논술이 없을 뿐이라고 말한다면, 그렇다면 퇴계의 ‘동(同)’과 ‘이(異)’의 변증법적 비교 사유 방법은 곧 주희의 변증법적 사유의 심화 발전이고, 이 점에서 중요한 의의를 지닌다.¹⁷⁴⁾

173) 장립문, 『李退溪思想世界』, 16쪽.

174) 장립문, 『李退溪思想世界』, 84쪽.

장립문은 조선유학사에 존재하던 두 차례의 사철논변, 즉 퇴계와 고봉의 논변 및 우계와 율곡의 논변에 대해 상세한 분석을 진행하였는데, 그 견해에는 필자로 하여금 신복, 찬동하게 만든 곳이 매우 많지만, 크고 작은 의문 또한 적지 않은데, 특히 주희에 대한 인식 및 주희와 퇴계의 이론적 관계 방면에 있어서 여전히 분명하지 않은 부분이 있다.

우선 장립문은 주희의 학설을 형이상학 이본론으로 규정하고, 이원론의 가능성을 배제하였다. 그렇다면 주희는 왜 이기를 대립적으로 말하였는가? ‘기’의 작용과 지위는 어떻게 규정되는가? 주희의 학설이 일원론인지 이원론인지의 문제는 사실 서양의 개념을 활용하여 주희를 규정한 것이고, 주희의 이러한 동양적 형이상학 개념은 서양철학이론에서의 관념과 물질이란 이원적 개념과 결코 맞지 않는다. 주희의 시대적 사명은 유학 경전 중에서 맹자로 대표되는 성선설과 순자로 대표되는 성악설을 동일한 이론 구조 안에 합리적으로 통일시키는 것으로, 이에 주희가 만든 절충적 전석이 필요하고, 이러한 절충의 결과는 주희 학설의 다원적 특징을 만들어냈다. 사실 대만 학자 역시 일찍이 주희 사상이 일원론인지 이원론인지에 대해서 토론을 벌였다. 이명휘의 의견은 주희 학설이 기본적으로 이원론에 속한다는 것이지만, 그 역시 류술선의 관점에 동의한 것 같은데, 형이상적 구성의 관점에서 보면, 주희는 이원론이고, 공능 실천의 관점에서 보면, 주희는 일원론이라고 주장하였다.¹⁷⁵⁾ 이를 통해 주희 사상의 복잡함은 확실히 한 마디로 말하기 어려움을 알 수 있다.

다음으로, 장립문은 ‘理發’을 언급할 때 ‘미발’의 정황을 피해 오직 ‘已發’로써만 말했고, ‘발’을 ‘발동’으로 해석하였으며, 당연히 이기론의 ‘동정’ 문제와 연관시켰다. 필자가 보기에, 주희가 말한 ‘已發’·‘미발’이 많은 경우 심성론의 측면에 국한되고, 이기론 측면에서 ‘理發’ 개념을 사용한 경우는 매우 적다. 중화구설을 거쳐 중화신설의 개변에 이르기까지 주희의 ‘已發’·‘미발’은 이미 두 측면으로 나뉘었다. 하나는 ‘심’의 已發

175) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 華東師範大學出版社, 2008, 103쪽.

미발이고, 다른 하나는 성정의 已發미발이다. 그 중 ‘심’의 已發미발은 시간상의 선후 관계이고, 이때의 ‘발’은 사려의 ‘맹발(萌發)’과 ‘발동’의 의미이다. 성정의 已發미발은 체용 관계인데, ‘성’은 ‘체’이고 ‘정’은 ‘용’이며, 이때의 ‘발’은 본체 측면의 ‘성’이 현상 측면의 ‘정’으로 자신을 표현하는 작용으로, 표현 혹은 작용의 의미이다. 요컨대 동정설이 이중성을 지닌 것과 마찬가지로 ‘발’자에 대한 주희의 정의 역시 이중성을 지닌다. 퇴계는 왜 성정 방면에서 ‘理之發’이라고 말하기를 고집하였는가? 왜 ‘발’의 의미 중 첫째 의미만 취하고 둘째 의미는 버렸는가? 필자는 장립문의 해설에서 상술한 질의의 적당한 답안을 찾기 매우 어려웠다. 이발설의 구성 요소와 요지 및 ‘이발’과 ‘이동’의 일관성 문제에 있어서 장립문의 논술은 여전히 충분하지 않아 미해결 문제와 진일보하여 연구할 여지를 남겼다.

장립문은 퇴계의 사고방식이 기본적으로 주희 사상의 논리적 흐름을 반영하였다고 주장하는데, 이것은 아마도 그가 발전적 관점을 가지고 주자학을 관조한 것과 관련이 있는 것 같다. 장립문의 견해에 따르면, 퇴계는 현실적 필요에 따라 주희의 학설을 개진 및 발전시켰고, 주희가 아직 말하지 않은 것을 말하였다. 그런데 장립문은 퇴계가 이루어낸 창조와 발전을 모두 주자학에 포함시켰으니, 이것은 이론적으로는 분명 건강부회이다. 확실히 퇴계가 계승한 것은 경직된 이론이 아니라 성리학의 영혼이다. 퇴계학은 독특한 성격을 지니고, 이러한 독특한 성격을 인정해야만 비로소 퇴계의 이론이 퇴계학이라고 불려지는 의미가 있다.

2.2 진래 (陳來, 1952-)

진래는 청년 시기부터 퇴계에 주목한 중국 제1세대 퇴계 연구자이다. 그는 일찍이 주자학의 중심이 조선으로 이동했다는 사실에 주목하였고, 주자학의 발전과 연속이라는 각도에서 퇴계학을 연구하였다. 그는 1985년 「略論朝鮮李朝儒子李退溪與奇大升의性情理氣之辯」을 발표하였고, 2004년에는 『宋明理學』에 퇴계의 학문을 소개하는 글을 부록으로 넣었다.

나는 『宋明理學』에 퇴계를 다룬 한 절(節)을 추가하였다. 그 이유는 이학이 중국의 사상일 뿐만 아니라 한국의 사상이기도 하고 일본의 사상이기도 하며, 한국과 일본의 신유학자는 모두 일찍이 이학 사상에 있어서 창조적인 공헌을 했으니 마땅히 이러한 공헌을 전시해야 함을 내가 인식했기 때문이다. 이렇게 해야 비로소 이학 체계가 지닌 논리와 사상 발전의 가능성을 제시할 수 있기 때문이다.¹⁷⁶⁾

장립문과 마찬가지로 진래는 퇴계 등 한일 성리학자를 연구하였는데, 이것은 ‘주자의 철학 체계가 포함하는 전체 논리의 발전 가능성’과 ‘주자의 사상 체계가 도전을 받을 가능성’¹⁷⁷⁾을 이해하기 위해서이니, 곧 주자학을 더욱 완벽하게 이해하기 위한 것이다.

진래는 퇴계의 이기론이 ‘理自動靜’·‘理有體用’의 특징을 지님을 인정하였다. 진래는 “이퇴계가 ‘이’가 스스로 동정할 수 있음을 명확히 긍정하였을 뿐만 아니라 ‘이동(理動)’이 ‘기생(氣生)’의 근원과 근거임을 인정하였음”¹⁷⁸⁾을 지적하였다. 진래의 해석에 따르면, 주희의 철학은 이기의 동정에 있어서 두 가지 기본 명제가 있는데, 첫째는 “理有動靜, 故氣有動靜”이고, 둘째는 “太極猶人, 動靜猶馬”이다. 진래의 말에 따르면, 첫 번째 명제의 함의는 비교적 복잡하고, 두 번째 명제의 비유는 비교적 구

176) 진래, 『宋明理學』序, 11쪽.

177) 진래, 『宋明理學』序, 11쪽.

178) 진래, 『宋明理學』, 312쪽.

체적이지만 일정한 결합이 존재한다. 즉 “비록 ‘이’ 자신이 운동할 수 있음을 부정하지만, ‘이’가 ‘기’의 동정의 근거임을 표시하지 못하여 ‘이’가 ‘기’의 능동 작용의 동인임을 표시하지 못하였으니, 인마(人馬)의 비유에서 ‘이’는 운동 물체에 피동적으로 의지하는 승객일 뿐”¹⁷⁹⁾이라는 것이다. 진래가 생각하기에, 본질적으로 보면, 퇴계는 ‘理自動靜’의 관점을 견지하여 조단·설선 등이 ‘理能動靜’을 긍정한 사상 경향과 일치하는데, 모두 ‘기’에 대한 ‘이’의 지배 작용을 강조하기 위한 것이다.

진래는 말한다.

그[퇴계]는 ‘이’의 동정과 ‘기’의 동정을 연결시킬 때 ‘이’의 ‘동’과 ‘기’의 ‘생’을 연계시키고, 나아가 “理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯”이라는 명제를 제시하였다. 여기서 “理動氣生”은 ‘이’의 동정이 ‘기’가 생성되는 소이의 근원임을 강조한 것이고, “氣動理顯”은 ‘기’의 운동과 그 질서가 ‘이’의 존재와 작용을 보여줌을 가리킨 것이다.¹⁸⁰⁾

진래의 지적에 따르면, 퇴계의 “理動則氣隨而生”의 견해는 사실상 황간의 “太極動而陽生”의 사상이니, “태극은 비록 자신이 음양을 생성해내지는 못하지만, 태극의 동정이 음양의 생성을 야기하는 근원과 동인임을 지적인 것이다.”¹⁸¹⁾ 구체적으로 말하면,

그[퇴계]가 보기에, 주자가 말한 “無情意·無造作”은 ‘이’의 본연지체, 즉 ‘이’ 자신을 지칭한 것이지, 결코 음양이란 두 ‘기’를 분화 혹은 생성해낼 수 있는 하나의 실체가 아니다. 또한 “能發能生, 至妙之用也”는 ‘이’ 자신이 비록 어미가 자식을 낳는 것처럼 음양을 낳는 것은 결코 아니지만, 음양의 생성은 확실히 ‘이’의 작용과 표현[用]임을 말한 것이다. 그러므로 만약 음양의 생성이 ‘이’의 작용 때문이고, ‘이’의 체현 혹은 표현이라는 의미에서 말한다면, 여전히 “理能生氣”라고 말할 수 있다.¹⁸²⁾

179) 진래, 『宋明理學』, 313쪽.

180) 진래, 『宋明理學』, 313쪽.

181) 진래, 『宋明理學』, 314쪽.

182) 진래, 『宋明理學』, 314쪽.

동일한 인용문, 동일한 명제에 대하여 연구자는 상반된 이해를 할 수도 있다. 진래의 이론 체계에서 ‘이’는 동인을 뿐이고, ‘이동’은 ‘이’ 자신이 움직인 것이 아니며, ‘이생’ 역시 ‘이’ 자신이 낳는 것이 아니다. 진래는 퇴계 본인의 관점 역시 이와 같아서 이러한 문제에 직면하였을 때 “어떠한 해석을 따라 결정하느냐”가 관전이라고 주장하였다.¹⁸³⁾

퇴계는 만년에 “理動氣生” 사상의 기초 위에서 “理有體用”의 설을 제시하였는데, 진래는 다음과 같이 평가하였다.

이유체용설은 퇴계 이학 사상의 특색 있는 표현이다. 그가 이유체용설을 물격이도(物格理到) 문제에 적용하던 때 지적했던 것처럼, 단지 ‘이’ 본체의 무조작을 강조하고, ‘이’의 묘용 방면으로부터 ‘이’가 생성의 소이임을 설명할 수 없다면, “殆若認理爲死物”이다. 이것은 조단이 “理爲死理而不足爲萬化之源”라고 비판하고, 설단이 “使太極無動靜則爲枯寂無用之物”라고 비판한 기본 입장과 일치하는 것이다.¹⁸⁴⁾

진래는 퇴계의 “理生氣”의 설 · “理有體用”의 설 · “理自到”의 설을 연계시켜 통합적 해석을 제시하였다. 그는 말한다.

퇴계는 주자의 ‘이필유용(理必有用)’설의 계발 하에, ‘이’의 생기(生氣) 문제를 처리한 것과 마찬가지로 ‘이유체용’의 방법을 사용하여 ‘이도(理到)’ 문제상의 곤란을 설명한다. 그는 결코 간단하게 기대승의 이도설에 찬성하지 않는다. 그가 보기에, 주희의 이상에 근거하면, ‘이’는 만물의 본체이므로 인심은 ‘이’의 표현[용]이고, 이러한 관점에서 이도설을 보면, 기왕 인심이 ‘이’의 표현인 이상 ‘이’의 표현 정도 역시 인심의 인식이 도달하는 정도와 경지에 따라 전이된다. 그러므로 격물치지의 과정에서 “格盡物理·人心無所不到”함에 따라 ‘이’의 표현 역시 완전해진다[無所不到]. 그래서 ‘이’ 자체로부터 말하자면 스스로 지극한 곳에 닿을 수는 없지만, ‘이’의 표현과 발현으로부터 말하자면 인심이 미치는 바에 따라 표현될 수 있기도 하다. 이렇게 ‘이’의 발용

183) 진래, 『宋明理學』, 313쪽.

184) 진래, 『宋明理學』, 314쪽.

과 표현으로부터 말하자면, “無不到”·“到極處”의 문제가 있다고 말할 수 있다. 여기서 ‘도(到)’는 곧 표현이다. 이러한 의미에서 퇴계는 “理到之言未爲不可”라고 주장한 것이다.¹⁸⁵⁾

진래의 해석에서 퇴계의 ‘이동’, ‘이생’, ‘이도’는 모두 ‘이’의 행위가 아니고, 본체 ‘이’의 발용과 표현, 즉 ‘이’의 발현이다. ‘이’의 발용·발현의 정도는 인심의 인식 정도의 차이에 따라 달라진다. 그는 이미 퇴계의 ‘심’의 ‘이발’에 있어서의 중요 작용에 주목한 것인데, 다만 이러한 화제를 깊게 파고들어갈 의도가 없었을 뿐이다. 진래는 단지, “물격이도(物格理到)” 문제는 본래 주자 지식론에서 파생된 문제인데, 퇴계는 도리어 본체론의 방식으로 처리하니, 이러한 문제 처리 방식과 입장으로부터 퇴계 이학의 본체론적 사유를 확인할 수 있다고 말할 뿐이다.¹⁸⁶⁾ 이에 대해 결론적으로 말하면, 필자는 미진함을 느끼고 있고, 이러한 사고의 방향을 따라 ‘심’과 ‘이발’의 관계 문제를 계속 앞으로 추진해나갈 필요가 있다고 생각한다.

진래는 사칠 문제에 대하여, “情根於性, 性發爲情”이 성정 관계에 대한 주자학의 기본적 구분이고, ‘성’은 ‘정’의 내적 근거이며 ‘정’은 ‘성’이 밖으로 발한 표현이라고 주장한다. 다만 주자의 ‘정’에는 [『맹자집주』에서 말한] 사단과 [『중용장구』에서 말한] 칠정이 있다. 진래에 따르면, 사단은 도덕 정감으로 순선무악하고, 칠정은 일체의 정감 활동을 지칭한 것으로 유선유악하다. 그렇다면 칠정 중 불선한 정감은 인의예지의 본성으로부터 나온 것인지 그렇지 않은 것인지가 주자학에서 해결되지 않은 문제가 된다. 퇴계의 사칠분속이기설은 이 문제를 해결할 수 있다. 진래는 말한다.

주자 철학은 일찍이 사람은 이기 공동으로 구성된 것으로, ‘기’는 사람의 형체를 구성하고, ‘이’는 사람의 본성이 된다고 주장하였다. 퇴계는 이러한 관

185) 진래, 『宋明理學』, 320쪽.

186) 진래, 『宋明理學』, 320쪽.

점에 의거하여 사단칠정분이기설(四端七情分理氣說)을 제시하여, 도덕 정감[사단]은 인간의 본성[‘이’]로부터 발하고, 일반 생리적 정감[칠정]은 인간의 형체[‘기’]로부터 발한다고 주장하였다. “四端發於理, 七情發於氣”라는 명제의 제시는, 주자학 성정론의 모순으로 하여금 일종의 해결책을 얻을 수 있도록 하였다.¹⁸⁷⁾

진래는 사칠논변에서 기대승이 『중용장구』를 근거로 퇴계의 사칠분속이기설을 반박하였다고 주장한다. 기대승의 지적에 따르면, 칠정은 사람의 일체 정감을 지칭한 것이고 사단은 그 중 중절한 일부분이니, 사단과 칠정은 같은 뿌리, 같은 성질로서 모두 인의예지의 ‘성’으로부터 발한 것이다. 퇴계는, 섞어 말하면 칠정은 사단을 포함할 수 있다고 인정하지만, 분별하여 말하면 사단과 칠정은 서로 대립한다는 입장을 견지하는데, 특히 후자의 견해로 기울었다. 진래는 기대승의 견해가 “주자학 체계 내에서 비교적 많은 근거를 찾을 수 있지만, 주희 심성론 자체의 모순을 해결할 수는 없다”¹⁸⁸⁾고 주장한다. 이와 반대로 퇴계의 견해는 비록 주자학 체계 내에서 “찾을 수 있는 근거가 비교적 적지만, 분명히 주자학의 기초 위에서 발전을 시도하여 주자학 체계가 더욱 완전해지도록 하였다”¹⁸⁹⁾고 본다.

진래의 말에 따르면, 설령 사칠의 대구를 견지하였을지라도 퇴계의 의사는 결코 사단이 단지 ‘이’일 뿐이고 칠정이 단지 ‘기’일 뿐이라는 말이 아니고, 사단과 칠정은 현실 정감으로서 이기를 겸하지만 양자의 소종래가 다르니 “발해지는 첫 시작의 근원에 대해 말하자면 사단은 성리에서 발하고 칠정은 형기에서 발한다”¹⁹⁰⁾라는 것이다. 진래는 퇴계의 최초 정의로부터 출발하여 사칠이기설을 사단은 發於理・主於理이고 칠정은 發於氣・主於氣라고 이해한다.

진래는 퇴계의 사칠분속이기 사상이 ‘실질적으로는 주자의 도심인심

187) 진래, 『宋明理學』, 315쪽.

188) 진래, 『宋明理學』, 315쪽.

189) 진래, 『宋明理學』, 315쪽.

190) 진래, 『宋明理學』, 316쪽.

사상의 확장¹⁹¹⁾이라고 주장한다. 그는 말한다.

주자의 사상에 따르면, 사람의 의식은 도심과 인심으로 구분되는데, 도심은 도덕의식을 의미하고, 인심은 감성적 정욕을 의미한다. 주자는 “人心道心, 一個生於血氣, 一個生於義理”라고 보는데, 이것은 도심이 ‘이’의 발이고, 인심이 ‘기’의 발이라고 본 것이다. 퇴계의 “四端理之發, 七情氣之發”의 사상은 사실상 주자의 도심인심설을 정감 분석에 응용한, 논리에 완전히 부합하는 하나의 발전이다. ¹⁹²⁾

진래 역시 퇴계가 사칠, 즉 도덕 정감과 자연 정감의 서로 다른 내원과 근거를 구분하는 것은 “결코 이발이 반드시 선이고 기발이 반드시 악이라는 의미가 아니다. 선악의 분별은 사람이 자기를 조절하고 수양하는 노력에서 결정된다”¹⁹³⁾고 지적하였다. “선악의 기미의 관건은 여전히 발생 과정에서의 이기의 상호 승부에 있다”¹⁹⁴⁾는 것이다. 진래는 말한다.

여기서 말한 이기의 승부는 사실상 도덕적 이성과 감성적 정욕 사이의 갈등 관계로, “其發也, 理顯而氣順則善, 氣掩而理隱則惡”이니, 의식 활동의 과정에서 이성으로 하여금 감성을 제어·인도해야만, 즉 “以理馭氣”해야만, 사유 정감은 비로소 선으로 드러날 수 있다.¹⁹⁵⁾

필자는 기본적으로 이황에 대한 진래의 이해에 동의한다. 진래는 이기론 방면에서 퇴계가 “理自動靜”, “理動生氣”, “物格理到”의 특징을 지닌다고 주장하지만, 그는 앞에서 열거한 대부분의 연구자와 달리 퇴계 자신의 해석과 논리에 의거하여 퇴계의 ‘이’의 실체로서의 활동성을 부정한다. 이는 필자가 배우고 본받은 부분이다.

그러나 진래는 퇴계의 ‘이’의 ‘기’의 주재자로서의 능동성을 부인하지

191) 진래, 『宋明理學』, 316쪽.

192) 진래, 『宋明理學』, 316쪽.

193) 진래, 『宋明理學』, 316쪽.

194) 진래, 『宋明理學』, 317쪽.

195) 진래, 『宋明理學』, 316쪽.

않았다. 진래에 따르면, 퇴계와 율곡 두 사람은 모두 능동성을 강조하고자 하였는데, 퇴계가 이 능동성을 주체자로서의 ‘이’에 부여하고자 하였다면, 율곡은 발함이 가능한 ‘기’에 그 능동성을 부여하고자 하였다는 것이다. 이와 관련한 진래의 구체적 설명은 다음과 같다.

氣는 움직일 수 있는 실체인데 반해 理는 행위도 형체도 없다. 따라서 율곡은 부득이 氣를 먼저 논하고 다음으로 理를 논했던 것이다. 이에 율곡에게는 능동성을 가진 실체라는 관념이 우선순위가 되었다. (중략) 그는 한 걸음 더 나아가 이러한 자신의 사상을 氣發理乘一途說이라 명명하였다.¹⁹⁶⁾

필자는 ‘능동성’¹⁹⁷⁾이라는 표현에 대해 약간 회의적이다. ‘이’의 능동성이라는 말을 사용하면 피할 수 없이 ‘이’에 의식성을 부여했다는 혐의를 받기 때문이다. 사실 주자 역시 ‘이’가 ‘能然’·‘必然’·‘當然’·‘自然’인 곳이 있음을 인정하였고, 주자는 ‘능연’에 대해 “如惻隱者，氣也；其所以能惻隱者，理也。蓋在中是有是理，然後能形諸外是事。外不能爲是事，則是其中無是理矣。此能然處也”¹⁹⁸⁾라고 해석한다. 주희는 ‘기’로 하여금 적극적인 반응을 할 수 있게 하는 것이 ‘이’의 ‘능연’이라고 주장한다. 즉 ‘所以然之故’로서의 ‘이’가 사물의 발생과 발전의 잠재적 원인이고, 이러한 성질이 곧 ‘능연’이라는 것이다. 필자는 ‘이’의 능동성이라는 말 대신 ‘이’의 ‘능연성’이라는 말을 사용하는 경향이 있다.

진래가 보기에, 퇴계의 이도설은 ‘이’의 표현 정도가 “인심의 인식이 도달하는 정도와 경지에 따라 전이되는 것”¹⁹⁹⁾임을 의미한다. 그렇다면 어찌 ‘심’이 ‘이’의 발현을 결정하는 것이 아니겠는가? 만약 반드시 능동성을 강조해야 한다면, 필자가 보기에, 그 주체는 ‘이’도 아니고 일반적 ‘기’도 아니며, 오직 의식과 형체를 겸비한 ‘심’, ‘인’, ‘아’이다.

196) 진래, 『韩国朱子學新論』, 厦門大學學報, 2015, 8쪽.

197) 『표준국어대사전』, “자신의 생각이나 뜻에 따라 행동하거나 그런 행동이 다른 것에 작용하는 성질.”

198) 『주희집』 57, 「答陳安卿」, 2736쪽.

199) 진래, 『宋明理學』, 320쪽.

한국의 학자 이승환 역시 퇴계의 ‘이’가 능동성을 지님을 부정한다. 그는 퇴계가 ‘심’에 주재 능력을 부여했다고 주장한다. 그는 말한다. “이와 더불어 한 가지 짚고 넘어 가야 할 것은, 퇴계가 주재(主宰)의 능력을 ‘리’나 ‘성’에 부여하는 것이 아니라 ‘심’에게 부여하고 있다는 점이다. 적지 않은 연구자들은 마치 퇴계의 ‘리’가 ‘기’를 주재하는 것처럼 여기지만 퇴계 자신의 글에서 확인할 수 있듯이, 그는 주재의 능력을 ‘리’나 ‘성’이 아닌 ‘심’에게 부여하고 있다. 실상 주재라는 단어는 의지나 의도를 가진 인격체의 결정능력을 의미하므로, 무정의·무계탁한 ‘리’에 ‘주재’라는 술어를 붙이는 일은 성리학의 존재론적 구도에서 보자면 대단히 부적절한 일이다.”²⁰⁰⁾

주희는 ‘심’의 지위에 대해 다음과 같이 말한다.

心說‘維天之命，於穆不已’，所以爲生物之主者，天之心也。人受天命而生，因全得夫天之所以生我者以爲一身之主，渾然在中，虛靈知覺，常昭昭而不昧，生生而不可已，是乃所謂人之心。其體則即所謂元亨利貞之道，具而爲仁義禮智之性。其用則即所謂春夏秋冬之氣，發而爲惻隱羞惡辭讓是非之情。故體雖具於方寸之間，而其所以爲體則實與天地同其大，萬理蓋無所不備，而無一物出乎是理之外。用雖發乎方寸之間，而其所以爲用則實與天地相流通。萬事蓋無所不貫，而無一理不行乎事之中。此心之所以爲妙，貫動靜、一顯微、徹表裏，終始無間者也。²⁰¹⁾

퇴계는 말한다.

然而又曰 ‘理必有用，何必又說是心之用乎?’則其用雖不外乎人心，而其所以爲用之妙，實是理之發見者，隨人心所至，而無所不到，無所不盡，但恐吾之格物有未至，不患理不能自到也。然則方其言格物也，則固是言我窮至物理之極處，及其言物格也，則豈不可謂 “物理之極處，隨吾所窮而無不到乎?” 是知無情意造作者，此理本然之體也。其隨寓發見而無不到者，此理至神之用也。向也但有見於本體之無爲，而不知妙用之能顯行，殆若認理爲死物，其去道不亦遠甚矣乎? ²⁰²⁾

200) 이승환 「퇴계 리발(理發) 설에 대한 몇 가지 오해」, 儒學研究, 第34輯, 2016, 48쪽.

201) 『주희집』 57-11(2738-2739쪽) 「答陳安卿3」.

위에서 인용한 주희와 퇴계의 논술은 서로 주해가 된다고 할 수 있고, 모두 체용론의 맥락에서 ‘심’이 관철하는 ‘이발’을 강조하는데, 주희는 주로 ‘심’을 주체로 이야기하였고 퇴계는 격물의 각도에서 이야기하였다. 여기서 퇴계가 말한 ‘이도’는 결코 이기론의 각도에서 ‘이’의 ‘래도(來到)’를 말한 것이 아니고, 인식론의 관점에서 심이 理義에 밝아지는 것이다(心喻於理義). 구체적으로 말하면, 보통 사람의 인지는 유한하여, 격물치지하고 사물의 ‘이’를 궁구해야 하는데, 마땅히 성인의 말을 연구하고 학습해야 소득이 있으니, 이것이 ‘이도’이다. 이를 기초로 하여 현상 세계의 규율과 도덕 법칙을 이해한 후 마음의 인식 능력이 제고되고 시비를 변별할 능력이 증강되면, 융회관통하여 비록 “格物有未至”할지라도 ‘이’ 또한 ‘자도(自到)’할 수 있고, 최후에 物格의 경지에 도달하면 ‘이’가 “到極處”·“無不到”할 수 있다. 퇴계는 재차 ‘이’의 본체는 무정의·무조작이고, “隨寓發見而無不到者”가 ‘이’의 ‘용’이라고 강조한다.

사실 격물치지와 비교해보면, 퇴계는 거경함양을 더욱 중시하고, 내외 겸수를 주장한다. 그는 말한다.

心主於敬，而究事物眞至之理，心喻於理義，目中無全牛，內外融徹，精粗一致。由是而誠意正心修身，推之家國，達之天下，沛乎不可禦。²⁰³⁾

그래서 퇴계의 격물치지는 ‘심’과 연계될 운명이고, ‘심’과 상호 증험된다.

퇴계의 ‘이’가 ‘자도(自到)’한다는 견해는 ‘이’가 “主動呈現”인지 “被動呈現”인지에 대한 학계의 논란을 야기했다. 문자 상으로 보면 ‘이’는 아마도 주동정현이지만, 만약 ‘심’을 주체로 삼아 말하면, “隨人心所至”하는 ‘이’는 그 발현 정도가 사람의 수양 정도에 따라 결정되니 피동정현이다. 퇴계의 이자도설은 결코 ‘이’의 활동성 혹은 능동성을 도출하지 않는다고

202) 『퇴계집』 「書-奇大升-82-1 別紙」

203) 『퇴계집』 「傳習錄論辯」

할 수 있다. 진래의 논술은 이미 ‘이’는 능동성이 없지만 ‘심’은 능동성이 있다는 결론에 접근하고 있으나, 일보직전에 멈추었다는 점이 아쉽다.

필자가 설령 능동성 문제 상에서 진래와 다른 견해를 견지하더라도, ‘발’자의 함의에 대한 논술과 관련해서는 진래의 사고에 동의한다. 『宋明理學』에서 진래는 ‘발’자에 대한 퇴계·율곡 등 학자의 이해가 다름에 주목하지 않았다. 2015년에 발표한 「韓國朱子學新論」에서 진래는 ‘발’자의 용법에 주목하기 시작했다. 필자는 퇴계·고봉·율곡의 ‘이발’의 함의를 정리할 때 기본적으로 진래의 의견을 참고했는데, 앞에서 상세한 내용을 볼 수 있으니 다시 논하지 않겠다.

2.3 이명휘 (李明輝, 1953-) , 임월혜 (林月惠, 1961-)

대만 학자들은 대만의 한국 유학 연구가 세 단계로 나뉜다고 본다. 1992년 한중수교 이전을 제1단계, 1992~2009년을 제2단계, 2010년 이후를 제3단계로 본 것이다. 제1단계는 개인이 어쩌다 연구한 단계이다. 대표학자는 채무송(蔡茂松)과 왕소(王甦)인데, 저서는 각각 『退溪·栗谷性理學의 比較研究』와 『退溪學論集』이다. 채무송은 한국에서 철학박사학위를 취득한 대만인이다. 필자가 보기에, 채무송의 정황은 비교적 특수하다. 그는 대만 학자이지만 한국에서 유학하였다. 이런 이유로 본 논문에서 정의한 대만 학자의 범주에 속하지 않는다. 본 연구는 채무송과 그의 저술을 연구 대상에서 제외하였다. 왕소는 문학적 각도에서 퇴계를 많이 연구하였기 때문에 그 저작 역시 고찰 범주에 있지 않다. 본 논문은 제2단계의 대표학자인 이명휘와 임월혜, 그리고 그들의 한국 유학 관련 전문 저술인 『四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討』와 『異曲同調——朱子學與朝鮮性理學』을 예로 들어 제2단계의 연구 성과를 고찰할 것이다.²⁰⁴⁾

이명휘는 사칠논변으로부터 퇴계의 학설에 접근한다. 그는 칸트의 개념을 차용하여 맹자가 말한 사단을 도덕 정감으로, 『예기』 「예운편」이 말한 칠정을 자연 정감으로 해석한다. 그는 “칸트가 도덕 정감과 자연 정감을 일괄적으로 감성 영역으로 귀결시켰듯이, 주자 역시 사단과 칠정을 일괄적으로 ‘기’에 귀결시켰다”²⁰⁵⁾고 말하였다. 이명휘가 보기에,

204) 진희우(陳繪宇)가 「韓國儒學在臺灣的研究概況 (2010-2018)」에서 소개한 내용에 근거하면, 대만의 한국유학연구는 2010년 이후 제3단계에 진입하였다. 제2단계와 제3단계의 대표학자의 하나로 양조한(楊祖漢)은 다른 시기에 두 부의 한국유학에 대한 저작을 남겼는데, 각각 『從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭』(2005)과 『從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編』(2017)이다. 양조한은 두 저술에서 분명한 사상적 전환을 표출하였는데, 전환점은 주로 주자학설에 대한 해석입장에서 발생하였고, 이러한 변화는 퇴계에 대한 이해와 해석에 직접적으로 차이가 생기도록 하였다. 필자가 생각하기에, 양조한의 사상적 변화는 역시 시간적 검증이 필요하니, 시간이 흐른 뒤 양조한과 그 두 저서는 따로 살펴볼 만하다.

205) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 華東師範大學出版社, 2008,

주자의 이론은 결코 맹자의 전통에 부합하지 않는데, 조선의 유학자는 공맹과 주자를 연구 대상으로 삼을 때 양자에게 차이가 있음을 결코 전제로 하지 않았다. 그는 이에 의거하여 이중문본설(雙重文本說)을 제기하였다.

사칠논변에 참여한 조선의 유자는 반드시 두 종류 문헌의 두 종류 권위에 직면한다. 그들은 『예기』, 『맹자』 등의 초기 유학 문헌과 그것에 의해 대표되는 권위[즉 공맹의 권위]에 직면하는 것 이외에 정주이학의 문헌과 그것에 의해 대표되는 권위[즉 정주의 권위]에 직면한다. 만약 이천과 주자의 성리학을 공맹 전통의 “別子爲宗”으로 보는 모종삼 선생의 관점이 성립한다면(사실 필자는 이 관점에 동의한다), 두 종류 문헌과 그 두 종류 권위에 의해 형성되는 사상사적 배경 자체는 쟁론을 유발하는 근원이 된다. 왜냐하면 모종삼 선생과 기타 현대의 학자가 지적한 것과 마찬가지로 주자는 기본적으로 그 자신이 건립한 이기이분(理氣二分)과 심성정삼분(心性情三分)의 성리학적 구조에 의거하여 맹자가 말한 사단지심을 해석하니, 반드시 『맹자』에 부합하는 것은 아니기 때문이다. 이러한 상황 속에서 주자의 권위를 존중하는 것은 맹자의 권위에 위배되는 것이고, 반대로 마찬가지이다. 퇴계와 고봉의 논변으로써 말하자면, 고봉의 전석은 비교적 주자의 관점을 관철하고 있지만, 맹자의 관점을 위배하는 것을 면하지 못했다. 퇴계는 맹자와 주자 사이에서 확고한 견해가 없었고, 기본 관점에 있어서의 양자의 차이를 직시하지 못했다.²⁰⁶⁾

이명휘는 “송명 유학 중에서 주희의 이기론이 이원론적 색채를 가장 많이 지녔다”²⁰⁷⁾고 하였다. 그는 ‘불리부잡’의 개념을 활용하여 주자의 이기론을 개괄하는 것이 가장 적당하다고 주장한다. 이른 바 ‘부잡’은 이론과 개념에 대해 말한 것으로, ‘이’와 ‘기’는 완전히 다른 것이고, 양자는 서로 환원될 수 없다. 이것은 이기의 존유론적 구분으로, 이러한 구분은

7쪽.

206) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 160쪽.

207) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 101쪽. 이명휘는 아마도 류술선의 관점을 받아들인 것 같은데, 주희의 이기론은 形上理論적 二元이고 實踐功能적 一元에 속한다고 주장한다. 주석48을 참고.

두 가지의 함의를 포괄한다. 첫째는 “이선후기(理先氣後)”이고, 둘째는 “이위단이(理爲但理)”이다. 이명휘가 “이선기후”를 강조한 것은 결코 시간의 선후에 대해서 말한 것이 아니고, 존유의 순서에 대해 이야기한 것이다. 다시 말하면, 존유의 구조에서 ‘이’는 초월적이고 ‘기’에 우선한다는 것이다. ‘이’가 “단리(但理)”가 되는 것은 ‘기’와 분리된 ‘이’를 말한 것이고, 단지 ‘단리’라는 것은 “단지 이 ‘이’가 있을 뿐”이라는 뜻이다. 즉 ‘이’는 추상적 존유이지 현실적 존재가 아니라는 것이다. ‘이’가 추상적이므로 활동할 수 없고, 활동하는 것은 ‘기’이다. 이른 바 ‘불리’는 현실적 존재에 대해서 말한 것이다. 현실적 존재물은 반드시 ‘이’·‘기’ 양자 공통에 의해 구성된다.²⁰⁸⁾

다른 곳에서 그는 또 말한다.

‘이’와 ‘기’는 구체적 차원에서는 불가분이기 때문에 ‘불리’이다. 단 추상적인 측면에서는 서로 확연히 구분되기 때문에 ‘부잡’이다. …… ‘이’는 정태적 존유 원칙으로, 그 자체는 활동하지 않는다. 혹자는 모종삼 선생의 논법을 응용하는데, “단지 존유할 뿐 활동은 하지 않는 것이다.” 오직 ‘기’만이 활동할 수 있으니, 현실 원칙이기 때문이다.²⁰⁹⁾

이명휘는 퇴계가 이기 관계에서 ‘부잡’의 측면을 명확히 드러냈다고 여긴다. 퇴계는 사단과 칠정이 ‘이’와 ‘기’에 분속된다고 주장하니, 이것이 ‘부잡’이다. 퇴계는 이기호발설을 주장하니, 역시 ‘부잡’이다. 게다가 이기호발설은 “‘이’가 활동할 수 있다”는 관점을 미리 설정하고 있다. 이명휘는 주자에게 있어서 사단과 칠정이 사실 모두 ‘기’에 속한다고 말한다.

『주자어류』에서 말하였다. “景紹問心、性之別。(朱子)曰：‘性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。’ …… 주자의 관점에서 보면, 사단과 칠정은 동질적이고, 모두 ‘기’에 속한다. 단 퇴계의 관점에서 보면, 사단과 칠정은 이질

208) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 102-103쪽.

209) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 263쪽.

적이다.²¹⁰⁾

퇴계와 고봉의 사칠논변에서 퇴계는 일찍이 주자의 “四端是理之發，七情是氣之發”의 설을 인용하여 논거로 삼았다. 이 문제에 대한 이명희의 견해는 다음과 같다.

주자의 성리학 체계에서 사단과 칠정은 동질적인데, 그들은 모두 ‘정’으로 똑같이 ‘기’에 속하기 때문이다. 게다가 주자에게 있어서 ‘이’는 단지 존유할 뿐 활동하지 않으며, 활동할 수 있는 것은 ‘기’이다. 율곡이 『답성호원(答成浩原)』에서 “大抵發之者，氣也；所以發者，理也。非氣則不能發，非理則無所發”라고 말한 것과 같다. 이러한 이기론의 구조에서 ‘이지발’과 ‘기지발’의 ‘발’은 완전히 다른 함의를 지닌다. 전자는 허설(虛說)이고, 후자는 실설(實說)이다. 그러나 퇴계는 사단과 칠정의 이질성을 주장하면서도, 부득불 ‘이지발’의 ‘발’을 실설로 삼고 ‘이’에 모종의 활동성을 부여하여, 무지불식간에 주자의 이기론의 구조에서 벗어났다. 그런데 그는 논적의 질의에 맞닥뜨렸을 때 또 때때로 주자의 권위에 호소하며 이랬다가 저랬다가 하니, 도리어 고봉과 율곡이 주자학의 입장을 고수한 것만 못하다.²¹¹⁾

이 점에 있어서 임월혜의 견해는 이명희와 대체로 같다. 그녀는 “주자의 심성론과 이기론의 사고방식에 의거하면, ‘사단’과 ‘칠정’은 모두 ‘기지발’이고, ‘사단’의 선과 ‘칠정’의 선은 모두 ‘기순이이발(氣順理而發)’의 의미이다. 그래서 퇴계의 ‘이지발’은 반드시 ‘이’가 발용과 활동을 할 수 없는 주자의 이기론의 구조를 넘어서야 한다. 그래야 비로소 독립적인 ‘이지발’의 의미를 지닌다”²¹²⁾고 주장한다. 그녀는 말한다.

이렇게 사단의 ‘정’에서 ‘이’의 자동과 자발의 측면을 언급하여 사고하는 것이 기본적으로 맹자가 말한 ‘사단지심’의 정밀한 의미가 존재하는 바이다. 사단은 ‘이발(理發)’일 뿐만 아니라 그 자신이 활동하고 작용할 수 있는 ‘이’이

210) 이명희, 『四端與七情--關於道德情感的比較哲學探討』, 273쪽.

211) 이명희, 『四端與七情--關於道德情感的比較哲學探討』, 274쪽.

212) 임월혜, 『異曲同調—朱子學與朝鮮性理學』, 國立臺灣大學出版中心, 2010, 104쪽.

다. 만약 ‘정’으로써 보면, 그것은 일반적 감성을 의미하는 칠정과 본질적으로 다르고, 선형적 도덕 정감으로서 경험 감각의 제한을 받지 않으며, 구체적인 도덕 행위를 성취하고, 도덕 실천이 근원적인 동력을 갖게 한다. 그러나 사단은 도덕 정감으로서 결코 주자처럼 미리 이기이분의 주체를 설정할 필요가 없다. 그러므로 이[李故, 필자는 ‘李故’를 ‘故李’로 고쳐 해석하였다. ‘李故’는 ‘故李’를 잘못 쓴 것이 확실하다.]퇴계의 ‘四端理之發’의 논점은 마땅히 맹자 ‘사단지심’의 의미이다.²¹³⁾

임월혜는, 사단과 칠정에 대한 주자의 해석과 퇴계의 사단칠정론을 비교하면, “경전의 ‘사단’과 ‘칠정’ 두 가지 개념에 근원을 두지만, 주자와 퇴계의 전석과 논술의 맥락이 다름”²¹⁴⁾을 알 수 있다고 주장한다.

이명휘는 이하의 결론을 활용하여 퇴계 사상의 위치를 명확하게 개괄한다.

조선 유학에서의 두 차례 사칠논변은 주로 이하의 네 가지 문제를 포함한다. (1)사단과 칠정은 동질적인 것인가 이질적인 것인가? (2)칠정은 사단을 포함하는가? (3)사단은 중절하지 않을 수 있는가? (4)‘이’ 자체는 활동성을 지니는가? 퇴계는 평생 동안 의식하지 않았지만, 이상의 네 가지 문제에 대해 말하자면, 그의 입장은 사실 왕양명에 가깝고 주자와는 멀다.²¹⁵⁾

이명휘와 다른 점은, 임월혜는 퇴계 성리학의 위상을 인정한다는 것이다. 그녀는 퇴계 사상이 후기 양명학 및 실학과 분명히 다르다고 주장한다. 그녀는 『異曲同調——朱子學與朝鮮性理學』에서 말한다.

대개 우주 근원 탐구를 포함하는 이기 문제는, 자기를 되돌아보고 스스로 성찰하거나 그 본원을 궁구하는 심성 문제이니, 모두 성리학의 관심의 초점이다. 그러므로 조선 유학자의 사유에서 ‘도학’·‘정주학’·‘성리학’은 비록 이름의 차이는 있지만 사실상 모두 주자 사상을 둘러싸고 전개된 유학 사상이다. 특

213) 임월혜, 『異曲同調——朱子學與朝鮮性理學』, 105쪽.

214) 임월혜, 『異曲同調——朱子學與朝鮮性理學』, 95쪽.

215) 이명휘, 『四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討』, 278쪽.

히 조선시대 유학자의 주자학 수용의 철학적 수준을 드러내기 위해, 이 책은 조선시대에 주자학을 탐구한 유학자의 사상을 ‘조선 성리학’이라고 불렀다. 유학의 성격상 조선 성리학은 특히 조선 유학자가 이해하고 해석한 정주학 [주자학]을 지칭한 것이니, 그것은 조선 후기에 점차 발전한 양명학 및 실학과 분명한 차이가 있다.²¹⁶⁾

두 명의 대만 학자의 공통적인 관점은 그들이 모두 주희의 ‘이’가 활동할 수 없고 활동할 수 있는 것은 ‘기’라고 생각한다는 점이다. 또한 모두 퇴계의 이동설이 주자학을 초월하였고, 주자의 학설에 대한 돌파라고 생각한다는 점이다. 이명휘와 임월혜의 차이점은, 이명휘는 퇴계가——스스로 아무런 호감이 없던——육왕의 학문에 기울어 있었다고 여기고, 임월혜는 설령 초월한 부분이 있더라도 퇴계학은 여전히 성리학에 속하고 혹자는 그것을 주자학이라고 말한다고 여긴다는 것이다. 이 점에 있어서 본인은 기본적으로 임월혜의 견해에 경도되어 있다.

대만 학자는 줄곧 한 가지 문제와 얽혀있는데, 그것은 주자가 맹자를 정확히 해석했는지, 퇴계가 주희를 정확히 해독했는지이다. 필자는 원전의 의도에 대한 학자의 재구성이 확실히 중요하지만, 경전 밖에 유리되어 아무런 긴장감과 논리성이 없는 해석은 우려할 만하다고 생각한다. 다만 학자들은 모종의 학설에 대한 이해를 통해서 자신의 의도를 표현하고, 원래의 이론에게 새로운 생명력을 제공할 수 있다. 주희이든 퇴계이든 모두 새로운 역사적 조건 하에서 전통 유학을 보호하고 발전시켜야 하는 과제에 직면하였고, 모두 반드시 그들이 처한 시대와 사회의 현실 과제에 대한 해답을 제공해야 했다. 그러나 유가 사회에서 성현의 설은 최고의 학문 표준이어서 유가 경전의 설을 위배하는 것은 경전을 떠나고 도를 뒤엎는 것이었으니, 유학계에서 용인되거나 받아들여질 수 없는 것이었다. 주희와 퇴계 역시 예외는 아니어서 그들은 자신의 견해를 표현할 때 모두 경전을 인용하였고, 반드시 선현을 언급하였다. 많은 경우 그들은 결코 간단한 재서술 작업도 하지 않았고, 선현의 언론을 빌려 자신

216) 임월혜, 『異曲同調—朱子學與朝鮮性理學』, 7쪽.

의 철학의도를 표현했음을 우리는 반드시 인정해야 한다.

이상의 내용을 종합해보면, 중국 대륙의 학자와 대만의 학자를 막론하고 모두 한국 유학이 중국 유학의 중요 발전이고, 퇴계는 한국 유학 발전을 촉진시킨 중요 인물이라고 생각한다. 비록 대륙과 대만의 연구자들이 서양 철학 개념을 활용하였지만——예를 들어 장립문은 범주론을 차용하였고, 이명휘는 칸트의 도덕 정감 등 윤리학 명제를 차용하였지만——근본적인 관점에서 보면, 그들은 모두 유학 자체의 입장과 관점에서 퇴계학을 관찰하고 깊게 파고들었다.

장립문, 이명휘, 임월혜 모두 퇴계의 ‘이’가 활동성을 지녔다고 생각하는데, 장립문은 이것이 주자학에 대한 퇴계의 계승과 발전이라고 생각하였지만, 이명휘와 임월혜는 이것이 주자학에 대한 퇴계의 이탈라고 생각하였다. 진래는 퇴계의 ‘이’가 활동성을 지니지 않았다고 생각하지만, 이러한 특징이 주희의 관점에 완전히 부합한다고 생각하였다. 이러한 차이가 생겨난 근본 원인은 주자에 대한 네 명의 학자의 인식이 현저한 다르기 때문이다.

이외에 중국의 학자들이 연구를 전개한 시대적 배경과 고찰 목적 역시 그들의 입장에 영향을 미쳤다. 장립문은 중국에서 초기에 퇴계를 접촉한 학자 중 한 명으로 제1세대 연구자이다. 한중수교 이전에 장립문은 교류가 전혀 없는 국면을 타파하고 ‘조선의 주자’에 대한 중국의 최초 연구자이자 도입자가 되었으니, 그 의미는 일반적인 경우와 다르다. 주지하듯이 역사적 원인으로 인해 중국의 유학 계승과 전파는 일찍이 폐지된 적이 있는데, 장립문은 퇴계를 중국에 도입하여 역사적 요구와 현실적 목적에 부합하게, 즉 신유학을 위해서 길을 찾았을 뿐만 아니라 방치되고 지체되어 다시 시작되기를 기다리고 있는 중국 경제를 위하여 길을 찾았다. 장립문은 경제이성주의가 청교도 윤리의 인도 하에 서양에 출현하였고 유교 윤리의 인도 하에서는 자본주의가 형성될 수 없다는 막스 베버(Max Weber, 1864-1920)의 관점을 비판하고, 한국의 퇴계학으로써 “유교 윤리와 동아시아 경제 성장은 결코 무관하지 않음”²¹⁷⁾을 증명하려고 하였다. 장립문은 시대적 책임감이 있는 유학자로서 서구중심주의에

맞서 ‘주체의식, 우환의식, 위기의식, 경세의식, 반성의식’ 등 동아시아의 식²¹⁸⁾의 구동 하에서 퇴계학의 주자학 수용과 계승 및 퇴계학이 주자학으로 하여금 획득하게 한 새로운 생의 일면을 찾았으니, 퇴계학에 대해 ‘구동존이(求同存異)’의 시각을 지니는 것은 자연스럽다. 사실 당시나 지금이나 장립문식 유학의 시각은 중국의 유학 연구와 발전에 긍정적인 의미를 갖는다.

이명휘와 임월혜는 대만의 학자로서 유학 단절과 중건의 절박한 요구를 받지도 않았고, 한국의 경제 발전으로써 유학의 정당성과 시대적 책임을 방증하지도 않았다. 두 학자는 모두 대만의 퇴계 연구 제2단계 학자에 속하는데, 이명휘가 퇴계를 연구한 계기는 대만학술계의 동아시아 유학에 대한 대형 연구 계획에 참여하여, 그 중 ‘근세 중한 유학자의 맹자 심성론에 대한 연구’ 등의 계획을 주도한 것이다. 임월혜는 한국 유학에 대한 흥미로 인하여 연구 계획에 투입되었다. 이 연구 계획의 종지를 소개할 때 임월혜는 “이 연구 계획은 ‘동아시아 유학’을 연구 대상으로 삼아, 중국 유학을 중심으로 삼는 의식을 제거하고, 동시에 유학 경전의 해석과 실천으로써 한국, 일본, 베트남 등 동아시아 각국에서의 유학의 지역화와 그 주체성을 탐구하는 것이다”²¹⁹⁾라고 하였다. 한국 유학에 대해 탐구할 때 임월혜는 다시 한 번 “제2단계 대만 학자의 한국 유학 연구가 선명한 문제의식을 가질 뿐만 아니라, 다채로운 비교 연구의 시야를 취하여, 중국 유학을 중심으로 삼는 의식을 버리고, 한국 유학의 주체성과 지역화 특색을 드러낼 수 있기를 희망한다”²²⁰⁾고 강조하였다. 대만 학자의 연구 목적과 시각은 원래 “차이점을 찾는 것”에 있다고 하겠다.

217) 장립문, 『퇴계서절요』, 中國人民大學出版社, 1989, 前言6쪽.

218) 장립문, 『李退溪思想世界』, 自序5쪽.

219) 임월혜, 『異曲同調—朱子學與朝鮮性理學』, 46쪽.

220) 임월혜, 『異曲同調—朱子學與朝鮮性理學』, 48쪽.

Ⅵ. 결론

본 논문은 고대 중국어 ‘발’ 자의 기본 함의를 고찰하고, 주희 문집과 『어류』를 예로 들어, 주희 시대의 ‘발’ 자의 여러 가지 의의와 용법을 정리했다. 주희에게 있어서 ‘이발’은 아직 하나의 개념이 아니지만, ‘발현유행(發見流行)’이나 ‘도리발현(道理發見)’이라는 단어를 곳곳에서 볼 수 있는데, 필자는 일단 이러한 표현 방법을 ‘주희의 이발’로 귀결시켰다. 앞뒤 글을 참고하면, 주희의 이발은 대부분 심성론과 수양론 명제와 관련이 있으며, 이발이 지칭하는 것은 ‘이’의 발현, 표현, 표시의 작용이지 이동이 아니다. 필자는 『퇴계집』에서의 ‘발’의 용례를 참고하여 ‘발’자에 대한 퇴계의 이해와 사용이 주희와 일치한다고 보았다. 퇴계는 「천명도」에서 ‘사단이지발, 칠정기지발’ 이론을 내세웠고, 사칠논변에서는 ‘사단이발이기수지, 칠정기발이이승지’라는 유명한 결론을, 「심통성정도」에서는 결국 이기가 호발한다는 관점을 확인했으며, 오랜 학술 생애 동안 퇴계 자신은 이발을 이의 ‘발동’으로 해석한 적이 없으니, 이동의 해석은 고봉과 율곡이 퇴계에게 강제로 부여한 관점이다.

근현대에 들어와 일본의 식민지 학자 다카하시 도오루는 퇴계의 이발을 ‘이’의 발동으로 해석하였는데, 그는 주리와 주기의 특징을 이용하여 퇴계와 율곡의 학문을 개괄하고, 주리-주기의 구조를 전체 한국 유학으로 확장하였다. 박종홍은 자연계를 인간사회와 분리해 퇴계의 ‘이’가 발동할 수 있다는 것을 조건부로 인정했고, 배종호와 윤사순은 이동설을 활용해 이발설을 대체했다. 필자는 이동설의 발흥이 시대의 수요와 밀접하게 연관되어 있음을 발견했다. 한국의 초기 퇴계 연구자들은 시대와 민족의 운명을 함께 느꼈고, 사명감이 강했다. 1세대 학자들은 대부분 서양철학 지식 배경을 갖추었는데, 퇴계의 이동의 특징을 강조하는 것은 서구철학정신과 접목해 한국 유학의 존재 가치와 주체성을 확립하기 위한 것이다. 퇴계학의 현대화와 국제화를 추진하는 것이 2세대 퇴계학자들의 사명인데, 윤사순으로 대표되는 퇴계학자들은 다카하시 도오루의

한국유학부재설을 반박하고, 한국유학의 독창성을 부각시키기 위해 의도적으로 퇴계와 주희의 차이를 강조하였다. 이에 비해 중국의 초기 퇴계 학자들은 역사적, 시대적 한계가 있지만, 모두 주자학의 관점에서 퇴계를 살펴보았는데, 중국 학자들의 주희에 대한 이해가 크게 엇갈린 점이 문제였다. 이명휘와 임월혜는 주희 이론이 전형적인 이원론적 특성을 갖고 있고, 주희의 ‘이’는 추상적이라 움직일 수 없는 반면 퇴계의 ‘이발’은 ‘이동’이라 활동성이 있어 퇴계학이 주자학에서 벗어나 양명학으로 기울었다는 결론을 내렸다. 장립문은 이본론이 주희의 이론적 특징이고, 주희의 ‘이’는 실재성이 있으며, 퇴계의 이동관은 주희에서 유래한 것이라고 했다. 진래는 주희와 퇴계의 ‘이’ 둘 다 활동성이 없다고 주장했지만 진래는 퇴계의 ‘이’가 능동성을 지녔다고 인정했다. 필자는 진래 전반부의 견해에 대체로 동의하며 후반부의 결론에 의문을 갖고 있다.

능동이란 외부나 내부의 자극이나 영향에 대해 주체들이 적극적이고 선택적으로 반응하거나 대답할 수 있다는 것을 의미한다. 물론 ‘이’에 대해 말하는 ‘기’에 대해 말하는 능동적 논란은 모두 있다. 필자는 ‘이’의 활동성뿐만 아니라 ‘이’의 능동성도 부정한다. 필자는 본원을 따지고 퇴계의 본래 의도로 회귀하여 퇴계의 이발설을 재정의하고 복원해야 한다고 생각한다.

퇴계의 이발설을 정의하려면 먼저 ‘이’가 무엇인지, ‘발’이 무엇인지부터 밝혀야 한다. ‘이’의 성질 특성과 ‘발’의 의미는 밀접하게 연결되어 있다.

우선 1장을 통해 주희의 ‘이’에는 두 가지 특성이 있음을 알 수 있다. 1) ‘이’는 형이상적 ‘이’로서 본질적으로 ‘무정의’, ‘무조작’이다. 2) 형이상의 ‘이’는 형이하의 ‘기’를 통해 그 작용을 표현함으로써 현상의 세계에 유행하여 드러날 수 있다.

다음으로 ‘중화신설’과 주희의 심성설을 결합하여 주희의 ‘발’에도 두 가지 특성이 있음을 알 수 있다. 1) 성정의 미발이발은 본체 차원의 ‘성’이 현상차원의 ‘정’을 통해 자신의 작용을 나타낸다는 의미이며, 미발이발의 관계는 체용관계이다. 2) 마음의 미발이발은 마음의 ‘사려미맹’과

‘사려이맹’의 두 가지 활동 단계를 가리키며, 미발이발은 시간적 선후 관계이다.

퇴계는 잘 섞이지 않는 ‘이’의 두 가지 특성을 혼합하면서 또 잘 섞이지 않는 ‘발’의 두 가지 함의를 혼합해야 하는 역사적 도전에 직면하였다. 理發에 대한 퇴계의 정의는 미발 시에는 ‘理에 근원하고’, 已發 후에는 ‘理에 주(主)하는 것인데’, 이러한 정의는 미발과 已發을 뛰어 넘는다. 퇴계가 말한 理發은 순간 질적으로 변하는 성정의 발을 포함하면서 또 지속적으로 끊임없는 ‘심’의 발을 포함한다. 두 가지 ‘발’의 발출자는 다르다. 만약 성정의 미발이발을 관찰점으로 하면 ‘발’의 주어는 ‘이’ 혹은 ‘성’이고, 理發은 理之發見으로 해석할 수 있다. 만약 ‘심’의 미발이발을 관찰점으로 하면 발의 주어는 ‘심’이고, 理發, 기발은 心徇理而發, 心徇氣而發로 해석되어야 하고, ‘발’ 자의 의미는 發出, 發動이다. 두 가지 관찰 시각 중에서 후자는 학자들이 ‘이’가 발동할 수 있다고 생각하게 만드는 원인 중 하나이다. 실제로 ‘심’의 미발이발은 그 발동자는 ‘심’으로, 활동성과 능동성을 지닌 주체 역시 ‘심’이지 ‘이’가 아니다.

퇴계의 理發과 기발은 미발, 已發, 사단, 칠정과 합쳐져 분리시킬 수 없지만, 理發을 반드시 이기론적 차원에서 언급한다면 理發의 범주 확정에 신중을 기할 필요가 있으며, 퇴계 본인이 사용 빈도가 높은 어휘, 즉 ‘발현’ 또는 ‘발용’을 사용하여 해석해야 하고, 현대 언어로 표현하자면 그 작용이 ‘현현하다’, ‘나타나다’가 될 것이다. 그래야 ‘마음의 발동’에 속하는 理發과 혼동을 피할 수 있다.

퇴계의 시대에 주자학은 양명학의 큰 도전을 만났고, 퇴계는 ‘이’가 무형무위이면서 주재자가 될 수 있어야 하는 난제를 해결해야 했다. 사단칠정에 대한 사고를 통해 퇴계는 ‘사람[人]’, 구체적으로 말하면, ‘마음[心]’이라는 하나의 이론적 거점을 찾았다. 「천명도」로부터 사칠논변을 거쳐, 「심통성정도」까지 퇴계의 사상경로가 점점 분명해지면서, “참되고 지극한 이치(眞至之理)”는 천명과 같이, 나의 마음속에 있는데 심이 이기와 합하여 사람은 비로소 의리와 실천적인 도의적 책임을 알지만, 책임을 이행하지 않을 가능성 역시 있다. 퇴계는 “人之心發於形氣者, 則

不學而自知, 不勉而自能…至於義理則不然也. 不學則不知, 不勉則不能…故見善而不知善者有之, 知善而心不好者有之…見不善而不知惡者有之, 知惡而心不惡者有之…”²²¹⁾라고 말했다. 이는 지행관계를 논하는 발언이지만, 퇴계가 인간 마음의 수양 정도가 ‘이’의 실현을 좌우한다고 본다는 점을 증명한다. 퇴계가 사람, 마음, 나의 주체의 자유의지와 능동성을 중시하는 것은 양명심학의 영향을 받은 것으로 보인다. 다만 유의해야 할 점은 퇴계학과 양명학의 본질적인 차이이다. 양명학은 심즉리를 주장하며 마음의 ‘이’의 실천을 중시하지만, 퇴계학은 성즉리를 주장하며 마음이 지닌 성리에 대한 함양을 중시하는데 그 방법이 거경함양(居敬涵養)이다.

거경함양은 퇴계 수양론의 가장 큰 특징이다. 퇴계가 말하는 理發은 성정의 발이라는 순간적인 질적 변화도 포함하면서 또 已發 이후의 자기 조절 과정도 포함한다. 그렇다면 자기 조절을 할 때 마음의 이기 상호간 투쟁의 가능성이 발생한다. 인심 안에서 ‘이’에 대한 깨달음의 존양이 많아지면 ‘이지발’은 강해지고, 사람은 자연적으로 도덕 욕구를 따르게 된다. 각오와 존양의 마음을 거치지 않고 발동할 때 ‘기지발’이 강해지고, 사람은 자연 욕구를 더 많이 따르게 된다. 이기호발설의 기제는 사실 도덕과 감정의 상호 각축이니, 미발과 已發을 관통하는 ‘경(敬)’ 공부만이 인심이 미발 상태에서 ‘이’를 함양하는 하는 것을 최대한도로 보장할 수 있고, 已發 후 ‘이’에 부합하는지 여부를 성찰할 수 있다. 퇴계에게는 미발 함양이 더 중요하다. “이러한 심의 주재 역량을 평소에 잘 길러나가면 어떤 상황을 만나더라도 적절한 대처를 할 수 있게 되므로 이제는 칠정의 중절에서 미발함양의 문제로 전환된다. 사람의 마음이 미발함양을 통해 주재력을 갖추면 다시 칠정을 제어하고 조절하여 중절할 수 있게 된다.”²²²⁾

유가철학사상의 특징은 본래 사변적인 이론적 지혜를 드러내는 데 있지 않고 생존지능을 전수하는 데 그치지도 않으며 우주와 자연과 조화를

221) 『退溪集』 「傳習錄論辯」

222) 박지현, 「이황의 사단칠정론에 대한 이익의 재해석」, 서울대학교 박사학위논문, 2016, 62쪽.

이루는 생명지혜를 강조하는 데 있다. 유가의 수양실천도 본래 修己를 시작으로 하여 至善의 이상 천하에서 끝난다. 퇴계가 추구하던 마땅함은 물론 추상적인 이론 완성만이 아니라서, 그는 사대부들의 수양과 덕행생활에 더욱 신경을 썼으며, 사대부 개개인이 순연지리를 지키고, 천부적인 선의를 가슴에 품고, '경'을 지켜 함양하고, 공정하고 청렴하여, 현자 정치, 성인 정치가 조선사회에 실현되기를 바랐다. 그래서 퇴계는 주자학에 대한 글자 해석에 머물지 않고, 원뜻을 지키는 데 그치지 않았으며, 문제를 해결하고, 주자학을 발전시켜, 최종적으로는 사대부들의 도덕성 향상과 사회 현실을 위해 복무하였다. 따라서 퇴계의 사칠분속이기설 및 이발설의 사고 중점은 '이'의 활동성을 강조하는 것에 있지 않고 자연 정감과 도덕 정감의 근원, 즉 사단과 칠정이 어디서 발하는지의 문제를 탐색하는 것을 통해 선에 머물고 악을 억제하고, 이를 통해 자기와 타인을 바르게 하여, 자기 인생과 자기 가치를 위해, 또한 유가 이념과 조선사회의 결합을 위해 현실-수양 차원의 이론적 대안을 모색한 것에 있다.

이상의 내용을 종합해보면, 퇴계가 사칠논변 과정에서 점차 형성해 온 이발설은 그 이기론, 심성론, 수양론을 관통하는 온전하고 독창적인 이론이다. 퇴계는 주자학의 핵심과 실질 내용을 그대로 유지, 계승한 기초 위에 주자학의 철학화, 이성화라는 발전, 변화, 창조를 이루었고, 주자학을 더욱 완비시킴과 동시에 자신의 이론체계도 완성하였다. 퇴계와 고봉의 논변 이후 공세가 거셌던 고수와 기대승은 여전히 기대승이었을 뿐이지만, 온화한 개선과 퇴계는 사상적 탈바꿈을 거쳐 조선은 물론 동아시아에 영향을 미치는 사상가로 거듭난 것이다.

참고문헌

1 사전

『古漢語常用字字典』, 商務印書館, 1980.

[漢]許慎 著, [清]段玉裁 註, 김하연, 오채금 역음, 『說文解字聲符詞典』, 일월산방, 2010년.

『辭源』, 商務印書館, 1988.

『現代漢語詞典』, 商務印書館, 1996.

漢典網 <https://www.zdic.net/>

2 원전

『퇴계집』, 한국문집중간, 한국고전번역원

『退溪先生年表月日條錄』, 퇴계학연구원, 2001-2006.

『양선생사칠이기왕복서』, 한국고전번역원

『율곡전서』, 한국문집중간, 한국고전번역원

李瀾, 『四七新編』, 다운샘, 1999年.

『二程集』, 臺北, 漢京文化事業有限公司, 1983.

『朱子語類』, 中華書局, 2004.

『朱子全書』, 上海古籍出版社, 安徽教育出版社, 2002.

3 단행본

박종홍, 『현실과 구상』, 박영사, 1963.

박종홍, 『박종홍 전집』, 민음사, 1998.

배종호, 『한국유학의 철학적 전개 속』, 원광대학교출판사, 1989.

배종호, 『한국 유학사』, 연세대학교 출판사, 1992.

- 손영식, 『이성과 현실--신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, 울산대학교 출판부, 1999년.
- 安炳周, 尹絲淳, 梁承武, 金彥鐘, 李明洙, 『退溪李滉의哲學思想』, 國際退溪學會, 2000.
- 윤사순, 『한국유학연구』, 현암사, 1982.
- 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 고려대학교 출판부, 1986.
- 윤사순, 陳文壽、潘暢和 역, 『韓國儒學研究』, 新華出版社, 1998.
- 윤사순, 『한국유학사--한국유학의 특수성 탐구』, 지식산업사, 2012.
- 윤사순, 邢麗菊、唐艷 역, 『韓國儒學史--韓國儒學的特殊性』, 人民出版社, 2017.
- 정원재, 『조선전기 수양론』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.
- 허남진, 『조선전기 이기론』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.
- 高星愛, 『박종홍의 현대 신유학』, 문사철출판사, 2019.
- 李明輝, 『四端與七情--關於道德情感的比較哲學探討』, 華東師範大學出版社, 2008.
- 李甦平, 『韓國儒學史』, 人民出版社, 2009.
- 林月惠, 『異曲同調--朱子學與朝鮮性理學』, 國立臺灣大學出版中心, 2010.
- 林月惠, 李明輝, 『高橋亨與韓國儒學研究』, 臺大出版中心, 2015.
- 牟宗三, 『心體與性體』, 正中書局, 1968년 初版, 2006년 再版.
- 王甦, 『退溪學論集』, 臺北, 文史哲出版社, 1992.
- 張立文, 『退溪書節要』, 中國人民大學出版社, 1989.
- 張立文, 『朱熹與退溪思想比較研究』, 臺北, 文津出版社, 1995.
- 張立文, 『李退溪思想研究』, 東方出版社, 1997.
- 張立文, 『李退溪思想世界』, 人民出版社, 2013.
- 周月琴, 『退溪哲學研究』, 杭州出版社, 1997.
- 陳來, 안재호역, 『송명성리학』, 예문서원, 1997.
- 陳來, 『朱子哲學研究』, 華東師範大學出版社, 2000.
- 陳來, 『宋明理學』, 華東師範大學出版社, 2005.

陳來, 『有無之境--王陽明哲學的精神』, 北京大學出版社, 2006.

陳來, 이종란 외 옮김, 『주자의 철학』, 예문서원, 2008.

陳政, 『字源談趣』, 新世界出版社, 2006.

高橋進, 王根生 외 역, 『李退溪和主敬哲學』, 延邊人民出版社, 1991.

다카하시 도오루(高橋亨) 지음, 조남호 옮김 『조선의 유학』, 소나무, 1999.

4 논문

김용현, 「고봉 기대승의 사칠논변과 천명도」, 『전통과 현실8』, 고봉학술원, 1996.

문석윤, 「퇴계에서 리발(理發)과 리동(理動)」, 리도(理到)의 의미에 대하여-리(理)의 능동성 문제-, 『退溪學報』 110, 2001.

박지현, 「이황의 사단칠정론에 대한 이익의 재해석」, 서울대학교 박사학위 논문, 2016.

이승환, 「퇴계 리발(理發) 설에 대한 몇 가지 오해」, 『유학연구』, 34, 2016.

손영식, 『이성과 현실--송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, 울산대학교 출판부, 1999.

장원태, 「군자와 소인, 대체와 소체, 인심과 도심」, 『제자백가의 다양한 철학흐름』, 서울: 사회평론, 2009.

장원태, 「주희의 지각 개념의 연원-지 개념과 관련된 논의를 중심으로-」, 『철학사상』 35, 2010.

장원태, 「『맹자』 ‘천하지언성장’을 둘러싼 송대 학자들의 논쟁」, 『中國學報』 91, 2020.

전병욱, 「林隱程復心之《四書章圖》及退溪之《聖學十圖》」, 『퇴계학보』 132, 2012.

전병욱, 「程夏心の《四書章圖》与四端七情說の源流」, 『中國哲學史』 2017, 第一期.

- 정순목, 「臺灣·中國에서의 退溪學研究」, 『韓國의 哲學』 19, 1991.
- 정원재, 「지각설에 입각한 이이철학의 해석」, 서울대학교 박사학위 논문, 2001.
- 정원재, 「이황의 7정 이해--「예운」에서 중용으로」, 『퇴계학보』 137, 2015.
- 정원재, 「〈論四端七情第三書〉의 再構成」, 《退溪學報》 142, 2017.
- 주광호 「林隱 程復心과 退溪 李滉의 太極說 비교 연구」, 『퇴계학보』 134, 2013.
- 최영진, 「[나의 목소리] 한국유학의 특성에 대한 한 가지 단상」, 『철학과 현실』, 2005.
- 허남진, 《율곡 성리학의 형성과정과 기본구조》, 서울대학교 석사학위 논문, 1981.
- 허남진, 《거경과 궁리--퇴계와 육곡의 철학적 차이의 관하여》, 『인간환경미래』 7, 2011.
- 李明輝, 「臺灣學界關於韓國儒學的研究述評」, 『哲學動態』, 2009, 第12期.
- 林月惠, 「臺灣李退溪研究的特點以及關於“理動-理發-理到”的理解」, 『퇴계학논집』 21, 2017.
- 孫楊, 「朱熹和李滉對“理發”涵義的理解」, 《中國學研究》, 第49輯, 2009.
- 孫楊, 「中國大陸和臺灣學者的退溪視角--以張立文與李明輝、林月惠的四七考察爲例」, 《태동고전연구》 42, 2019.
- 趙峰, 「궁극적 가치 실현의 관점에서 본 퇴계와 고봉의 理發氣發 논변」, 『한국학연구』 22, 2010.
- 朱七星, 「20世紀 中國에서의 李退溪思想에 對한 研究 概況과 그 發展 趨勢」, 『퇴계학보』 112, 2002.
- 陳來, 「論儒家的實踐智慧」, 『中國哲學』, 2014, 第8期.
- 陳來, 「退溪心學之再研究」, 『퇴계학보』 70, 1991.
- 陳來, 「韓國朱子學新論--以李退溪與李栗谷의理發氣發說爲中心」, 廈

門大學學報, 2015, 第1期.

陳來, 「略論朝鮮李朝儒學李滉與奇大升的性情理氣之辯」, 北京大學學報, 1985, 第3期.

陳繪宇, 「韓國儒學在臺灣的研究概況(2010-2018)」, 『한국철학논집』 60, 2019.

蔡家和, 「臺灣之韓國儒學研究述評」, 『퇴계학보』 143, 2018.

Abstract

Re-investigation of Toegye's Theory on the Manifestation of *Li* (理) -with regard to Contemporary Interpretation-

Sun Yang
Asian Philosophy Major
Department of Philosophy
College of Humanities
Seoul National University

1. This thesis is an attempt to have a better understanding about the reason Toegye claimed Four Sprouts and *Li* manifest while both *Li* and *Gi* manifest. First of all, I will analyze the meaning of the word 'to manifest (bal 發)' in the context of *Li* manifests. In the *New Theory on Centeredness (zhung 中)* and *Harmony (hua 和)*, Zhu Xi defined before manifestation as 'manifestation of innate disposition' and after manifestation as 'movement of heart-mind'. In his later writing, the *Theory on Heart-mind controls innate disposition and Human Feelings*, Zhu Xi highlighted that the manifestation of innate disposition and human feelings are under the control of the heart-mind. Famous phrases of Zhu Xi, such as the manifestation and alteration of heavenly *Li*'s manifestation (天理發見流行) and the manifestation of *Dao* and *Li* (道理發見), is closely related to the notion of consciousness (知覺) and its derivatives (e.g., Four Sprouts

and *Dao* heart-mind).

Toegye's idea on the manifestation of *Li* derived from the *Diagram of the Heavenly Decree* (*cheonmyeongdo* 天命圖), and had developed during the debate with Gobong. Gobong pointed out that Toegye's theory on the manifestation of *Li* separates *Li* and *Gi*: and makes *Li* as having specific intention and proactiveness. Yulgok, following Gobong, interpreted the character *bal* 發 as a movement and rejected Toegye's theory that *Li* manifests and *Gi* rides. Instead, Yulgok argues the single way theory that *Gi* manifests and *Li* rides. The debate on Toegye's theory on the manifestation of *Li* became a basis for establishing two branches of Joseon Confucianism: Toegye school and Yulgok School.

3. In 20th century, Takahasi Doru analyzed the academic attribute of Toegye as focusing on *Li* and that of Yulgok as focusing on *Gi*, and wrote the book, the *History of Joseon Confucianism*. Additionally, he interpreted the manifestation of *Li* as a movement of *Li*. Park Chong-hong, who is in the first line of contemporary Korean Toegye researchers, agreed the movement of *Li* under the specific conditions. Bae Jong-ho's and Yoon Sa-soon's analysis on Toegye's philosophy more inclined to admitting the movement of *Li*.

From China, Zhang Liwen maintained that Toegye's *Li* is movable and tantamount to Zhu Xi's *Li*. In Taiwan, Li Minghui and Lin Yuehui argued that Toegye's *Li* has an attribute of moving, but it is different from Zhu Xi's *Li*. According to recent researcher, Chen Lai, both Zhu Xi's *Li* and Toegye's *Li* have no moving attribute. At the same time, Chen Lai insisted that Toegye's *Li* is proactive. I agree with Chen Lai's overall interpretation on Toegye's philosophy. But it is

difficult to accept that Toegye's *Li* is proactive.

4. Toegye never mentioned that *Li* can move by itself or *Li* is a substance just as *Gi* is. Three writings -the *Diagram of Heavenly Decree*, the *Expounding Diagram of Heavenly Decree*, and the *Appending Letter to the Expounding the Diagram of Heavenly Decree*-, which Toegye started to discuss about the manifestation of *Li*, it is always related to the heart-mind, innate disposition and human feelings. The heart-mind controls innate disposition and human feelings. When it controls as the master of physical body, intention (*eui* 意) which is one aspect of heart-mind intervenes. Intention decides to follow either Heavenly *Li* or self-centered desire, when the heart-mind moves. Due to the intention, human free will is already secured. Toegye separated that feelings which follow Heavenly *Li* (Four Sprouts) are the manifestation of *Li*; while feelings which follow self-centered desire (Seven Feelings) are the manifestation of *Gi*. And the aim of human disposition is to substantiate the Heavenly *Li*/ Heavenly Decree. According to him, Four Sprouts cannot come from mediated Seven Feelings. Toegye highlighted that Four Sprouts and Seven Feelings are qualitatively different.

Looking through all the Toegye's mention of linking manifestation and *Li*, *Gi*, innate disposition, human feelings, Toegye set the movement of heart-mind as a basic premise. Thus, for Toegye, the agent who has both moving and voluntary attribute is solely the heart-mind/ I/ human being. *Li* has no moving and voluntary attribute.

Toegye's theory of manifestation of *Li* is his innovative core for

establishing the theory on *Li*, *Gi*, innate disposition and heart-mind, which explicates innate disposition and heart-mind in light of *Li* and *Gi* theory. This theory, focusing on the nurturing of *Li*, culminates with the cultivation theory focusing on reverence (*gyung* 敬). Thus, considering all these features, Toegye's theory on *Li*, *Gi*, innate disposition and heart-mind not only hold the essential core of Zhu Xi's theory but also developed the Zhu Xi's theory.

【Key words】 Manifestation of *Li* (理發), Manifestation of *Gi* (氣發), Four Sprouts (四端), Seven Emotions (七情), Heart-mind (心), Movement of *Li* (理動), Volition